Klostermann

Commentatio
Quae Nititur Loco
Paulino Rom. v. ---



Viro praeclarissimo et summe venerando

Carolo Petro Matthiae Lüdemann

Chiloniensi

ss. theol. et phil. doctori theologiae in acad. Chiloniensi professori p. o. nec non seminarii homiletici et catech. directori regiae majestati a consiliis ecclesiasticis ord. danebrog. equiti aurato ord. aqu. rubr. in III class. equiti ss. theologorum ordinis seniori

diei auspicatissimi

quo die ante hos L annos ecclesiasticum munus in hac urbe auspicatus est

memoriam recolenti

qui ab hoc limine profectus per XL annorum seriem pastoris apud cives suos munere incomparabili fide atque cum singulari incolarum huius urbis amore et veneratione functus est

qui per multos item annos primum una cum ecclesiastico munere postea seiuncto officio in hac universitate enixo studio id semper egit ut iuvenibus divinarum litterarum studiosis eundem amorem quo ipse in hoc agro fecundissimo colendo elaboravit praeceptis institutione exemplo inspiraret eoremque ingenia ad munus sanctissimum effingeret et efformaret

votis pientissimis ex animi sententia gratulantur

ordinis theologorum Chiloniensium conlegae

d. XXVI mens. Ianuarii anni MDCCCLXXXI

~~Inest~~ commentatio quae nititur loco Paulino Rom. V, 1 sqq de interno habitu Christiani

ab

Augusto Klostermann

ord. theol. h. t. decano

patrio sermone conscripta.

Kiliae Kiel 1881

Prostat in libraria academica

Ex Officina C. F. Mohr (P. Peters).

Die Gemüthsstimmung des Christen in Röm. 5, 1—11.

Bei einer früheren Gelegenheit habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass dem Paulus bei Schilderung des Liebesopfers Christi in Röm. 5,6 die Erinnerung an Jes. 53 vorschwebe und von dort her die Wahl des Ausdruckes *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν* sich erkläre. Nimmt man dieses an und den dort gemachten Vorschlag, statt des ersten *ἔτι* vielmehr *εἰς τί* herzustellen, so ergiebt sich ein besseres Verständnis des Satzes, als bisher. Was ich dort nur kurz andeuten konnte, wollte ich hier eigends darthun. Dazu bedurfte es aber einer ausführlichen Vergegenwärtigung des Zusammenhanges der ganzen Stelle, zumal ich denselben erheblich anders auffasse, als alle bisherigen Ausleger, und so durfte ich dieser Abhandlung den obenstehenden Titel geben.

Wer mit mir in 3,28 den Conj. gelesen hat *λογιζώμεθα οὖν* (wie ich es anderswo rechtfertige), der wird es konsequent finden, wenn der Apostel in 5,1 *εἰρήνην ἔχωμεν* und nicht *ἔχομεν* schreibt. Jene Lesart vorzuziehen dazu bestimmt mich nicht die Zahl der griechischen Handschriften, weil dieselben bei dieser Art Differenz gar nicht in Betracht kommt, sondern die Uebersetzung habeamus durch die Lateiner. Diese bekundet, dass man hier im höchsten Alterthum eine Aufforderung fand, wie neuerdings auch von Hofmann. Im Gegensatz zu diesem Ausleger halte ich nun aber nicht *ἐκ πίστεως*, welches ja nachschleppt, sondern *δικαιωθέντες* für betont. Die betonte, Voranstellung dieses Wortes entspricht sowol der Hervorhebung der *δικαίωσις ἡμῶν* vorher in 4,25, indem *ἐκ πίστεως* nur an das früher erwiesene Wie? erinnert, als auch der Thatsache, dass im folgenden (s. v. 8. 9) wol von dem Gegensatze zwischen der Zeit, da wir *ἁμαρτωλοί* waren, und der Gegenwart, wo wir *δικαιωθέντες* sind, geredet und ausgeführt wird, wie viel mehr wir als solche nun zu hoffen haben, nicht aber wie vor 4,25, von dem Gegensatze des *δικαιωθῆναι ἐξ ἔργων νόμου* und des *ἐκ πίστεως*.

Es ist nicht unwichtig, dieses zu beachten; denn wenn *δικαιωθέντες* betont ist, »nachdem wir Gerechtsprechung erlangt haben«, so muss nothwendig auch betont sein, was wir auf Grund dieses Besitzes weiter haben, also nicht wie von Hofmann meint, *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.*, sondern *εἰρήνην*, wie es auch der Wortstellung am meisten entspricht und *πρὸς τὸν θεόν*, welches das Gebiet des *εἰρήνην ἔχειν* hier wie 4,2 abgrenzt, aber erst nachträglich. Denn zunächst will *εἰρήνην ἔχωμεν* für sich gedacht sein, dann ergibt sich sofort ein anderer Sinn, als bei von Hofmann, welcher deutet »lasst unser Verhältniss zu Gott ein Friedensverhältniss sein.« Dies kommt aber auf die von ihm selbst abgewiesene Auslegung, »lasst uns Frieden mit Gott halten« zurück, welche dem Sprachgebrauche nicht gemäss ist. Es ist hierbei fälschlich als selbstverständlich vorausgesetzt, dass »Frieden haben« immer das Verhältnis zweier zu einander im Gegensatze zu einem möglichen feindlichen qualitativ als ein friedliches bezeichne. Indessen sowol die Etymologie, nach welcher ich anders als Curtius (Grundzüge der griech. Etymol. S. 330) *εἰρήνη* nicht mit *εἴρω* wie Verabredung mit reden zusammenstellen, sondern (wie *εἴρω* = sero) mit serenus (sodass *εἰρ* = serj = *Σειρ* von R. svar), als Grundbedeutung also »Heiterkeit« ansehen möchte, als auch der biblische Sprachgebrauch von שלום im A. T. (vgl. namentlich Jes. 57,20 f.) und speciell die Verbindung von *χαρά* und *εἰρήνη* im absoluten Sinne im N. T. (vgl. z. B. Röm. 14,19) legen eine andere Deutung näher. Man hat nicht bloss Unruhe durch äussere Feinde, sondern auch in sich selbst, im eignen Gemüthe. Die klare Gelassenheit eines zufriedenen Gemüthes haben kann im Gegensatz zu innerer Qual und unruhiger Verlegenheit durch *εἰρήνην ἔχειν* ausgedrückt werden. So ist es Joh. 16, 33, wo *ἐν χριστῷ εἰρήνην ἔχειν* und *ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχειν* einander gegenübergestellt werden. Aber auch in unserem Briefe bildet *εἰρήνη* den Gegensatz zu *θλῖψις* und *στενοχωρία* schon in 2, 9. 10; wie sollte es also hier, wo wir in v. 3 ebenfalls von *θλῖψις* hören, nicht ebenso sein? Nachdem wir gerecht gesprochen sind in Folge Glaubens, sagt Paulus, lasst uns uns nicht mehr innerlich quälen, ängstigen und unruhig sein, lasst uns vielmehr innere Ruhe und Sorgenfreiheit haben! Nun erst tritt *πρός τόν θεόν* hinzu, um zu sagen; dass dieses in der Richtung auf Gott gemeint ist, eine nothwendige Beschränkung. Denn überhaupt Frieden zu haben, hängt nicht von mir allein ab, dass ich bloss dazu aufgefordert zu werden brauchte, um ihn zu haben, aber derjenige, der von Gott gerecht erklärt ist, hat Gott für sich und darf sich dessen im Glauben getrösten. Nicht also von Gott, sondern bloss von ihm selbst her, von der Unsicherheit seines Glaubens könnte ihm die Qual der Sorge und des Zweifels hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott erwachsen und eben deshalb kann der Apostel dazu ermuntern,

dass der Glaube in immer steigender Kraft sich als das beweise, was er ist (vgl. 1, 17), indem er sagt »lasst uns« oder »wir wollen sorgenloser Zufriedenheit leben«. Aber nicht indem wir uns einbildeten, nun an uns selbst etwas besonderes zu sein, sondern »durch unsern Herrn Jesum Christum«, ein *διά*, wie es auch die Bezeichnungen des betenden Verhaltens zu Gott z. B. 1, 8 näher bestimmt; wie ich zu Gott bete, ihm danke durch meinen Herrn Jesum Christum, indem ich ihn als Bürgen, Mittler im Herzen und vor Augen habe, so kann ich auch meine Stimmung und Gemüthsverfassung Gott gegenüber bestimmt sein lassen durch Jesum Christ (vgl. v. 11). Ich darf und muss es um so mehr, als er derselbe ist *δἰ οὗ καὶ* v. 2. Wie nach dem Anfange von v. 1 wer gerecht gesprochen ist, eben der auch Frieden haben darf, ebenso ist Jesus Christus Mittler wie für den Anfang des gegenwärtigen Gnadenstandes, so auch für jene Consequenz desselben. Er der das Grössere geleistet hat, dass er uns aus dem früheren Lebensstande in diesen gegenwärtigen, dessen wesentliches Charakteristikum nach 3 23 ff die Sündenvergebung und Rechtfertigung durch Gott ist, überführte und hineinversetzte, wird auch als Bürge und Mittler unserer nunmehrigen Getrostheit Gotte gegenüber gelten, da dieselbe nur die fortwährende willige Aneignung eben dessen ist, wozu er uns verholfen hat. Bezeichnet demnach *ἐσχήκαμεν* und *ἑστήκαμεν* den erworbenen, aus der Vergangenheit erwachsenen Gnadenstand, wie *δικαιωθέντες* das Erlebnis, durch welches wir daran betheiligt wurden, *εἰρήνην ἔχωμεν* aber die innere Verfassung, in der wir auf Grund dieses Erlebnisses und jenes Standes uns halten und erhalten sollen, so ist *καί* genügend erklärt, wenn man sagt, es solle die Identität des Subjektes der beiden einander entsprechenden Vermittlungen betonen, derjenigen unseres Theilbekommens an dem gegenwärtigen Gunstverhältnis Gottes zu der Gemeinde Christi und derjenigen unserer inneren Selbstbewegung in dieser Gnade als eines Getrostseins Gotte gegenüber. Jenes *καί* hinter *δι' οὗ* bedeutet also »auch« und darf nicht mit dem zweiten *καί* als ein »sowol« mit einem »als auch« in Correspondenz gesetzt werden, wie neuerdings von Hofmann gewollt hat. Es kann auch dem Sinne nach das hinter dem zweiten *καί* stehende *καυχώμεθα* gar nicht als indic. gefasst werden, um dem *ἑστήκαμεν* (so van Hengel) oder auch dem *ἐσχήκαμεν* parrallel zu sein, wenn wirklich v. 1 eine Ermunterung und *ἔχωμεν* zu lesen ist. Denn Leute, die jetzt schon sich stolz in die Brust werfen in der Hoffnung auf die *δόξα* Gottes, ja sich etwas wissen mit den Trübsalen, die ihr Christenglaube ihnen einträgt, können unmöglich noch erst ermahnt werden, Gotte gegenüber sich des Guten zu versehen und getrost zu sein. Der Apostel ermahnt ja, auf Grund der erfahrnen Rechtfertigung durch Gott, der

erfahrnen Einführung in die göttliche Gunst durch Christum, nun sich demgemäss zu halten. Das καυχᾶσθαι ist aber selbst ein Stück der Haltung, welche dem Christen geziemt und liegt mit dem εἰρήνην ἔχειν auf einer Linie. Demnach ist der Relativsatz δἰ οὗ mit ἑστήκαμεν zu Ende und καυχώμεθα bringt als durch καί angeknüpfter Conjunktiv (gloriemur) die Fortsetzung der mit εἰρήνην ἔχωμεν angefangenen Ermunterung. »Lasst uns getrosten Sinnes sein Gotte gegenüber durch Christum, dem wir die gegenwärtige Gunst Gottes verdanken, und stolz thun in der Hoffnung des Beifalles, der ehrenden Anerkennung Gottes« das ist der wolgeordnete Gedanke des Apostels. Dem Christen geziemt als einem Gerechtfertigten nicht mehr ängstliche Qual der Gedanken Gotte gegenüber, es ziemt ihm auch, da er die grösste Ehre, nämlich die Anerkennung Gottes erhoffen darf, nicht eine gedrückte, jammervolle, knechtische Haltung, weil er etwa sich von Menschen nicht nach Verdienst geehrt fühlt. Bei dieser Erklärung ist vorausgesetzt erstens, dass ἡ δόξα τοῦ θεοῦ der Beifall ist, mit dem Gott den Menschen dereinst ehren wird nach 2,7 und 10, im Gegensatze zu aller Ehre, die einem von Menschen widerfahren kann, (Joh. 12,43) und zweitens dass καυχώμεθα zunächst für sich zu nehmen und nicht mit ἐπ' ἐλπίδι als Bezeichnung des Gegenstandes, dessen man sich rühmt, zu einem Begriffe zusammenzufassen sei. Jenes ist für jeden entschieden, der schon 3,23 nach 2,7. 10 erklärt hat (wie ich es anderswo als nothwendig begründe). Dieses erhellt erstens daraus, dass καυχᾶσθαι eine bestimmte Haltung nach aussen bezeichnet, welche demjenigen natürlich ist, der innerlich εἰρήνην hat πρὸς τὸν θεόν, zweitens daraus, dass ἐπ' ἐλπίδι mehr geeignet ist, den inneren Grund anzugeben, dessen Verhandensein die stolze Haltung ermöglicht, als dasjenige Ding, dessen wir uns als unseres auszeichnenden Eigenthums rühmen, drittens daraus, dass der Apostel in v. 3 hinter οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί das καυχώμεθα wiederholt und eine andere Praepositionalbestimmung gebraucht. Diese Wiederholung erklärt sich nur, wenn er καυχώμεθα als einen für sich wichtigen Begriff dachte im Sinne von »lasst uns eine stolze Haltung einnehmen, lasst uns uns wolgemuth zeigen«, und ἐν ταῖς θλίψεσιν als Angabe der äusseren Lage, welche für die natürliche Erwartung gerade jedes καυχᾶσθαι ausschliesst. Ich weiss zwar wol, dass zuletzt von Hofmann wieder ἐν ταῖς θλίψεσιν als Angabe dessen gefasst hat, dessen wir uns rühmen sollen. Aber gegen die Natur der Sache; denn im Allgemeinen — und der Apostel redet im Allgemeinen von ταῖς θλίψεσιν und nicht von solchen Bedrängnissen, welche dem Menschen besonderer Verhältnisse wegen willkommen wären — können Bedrückungen und Verlegenheiten nicht ebenso Gegenstand des Ruhmes sein, wie die sichere Aussicht auf ein Ehre bringendes Gut; und gegen

den Gedankengang des Apostels. Derselbe hätte nämlich von den *θλίψεις* zeigen müssen, inwiefern sie den Christen eine Ehre seien, wenn er sie als Gegenstand des Ruhmes gedacht hätte. Er zeigt aber in *εἰδότες κτλ*, welche erfahrungsmässige Erkenntnis von der sittlichen Frucht der *θλῖψις* den Christen ermögliche, ihre zuversichtliche Haltung trotz derselben zu behaupten. Also hat er die *θλίψεις* als Umstände gedacht, welche sonst das *καυχᾶσθαι* stopfen, und er fordert die Christen auf, auch in diesen *θλίψεις* ihrerseits wolgemuth zu sein und sich an der Freudigkeit nicht hindern zu lassen, welche ihr Christenstand ermöglicht und erheischt.

Man kann hiergegen nicht einwenden, dass dann *ἐπ' ἐλπίδι κτλ* und *ἐν ταῖς θλίψεσιν* keine Gegensätze seien, welche gleiche Verbindung mit dem Verbum eingehend die Möglichkeit erschöpfen. Denn indem der Apostel nicht schrieb *καὶ καυχώμεθα οὐ μόνον ἐπ' ἐλπίδι κτλ ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς θλίψεσιν*, sondern erst hinter der Vollendung des ersten Satzes mit *οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καί* fortfuhr, verräth er ja deutlich, dass der zweite Satz ein Nachtrag ist, dessen Nothwendigkeit ihm erst später klar wurde, dass er also den ersten Satz für sich gedacht und nicht von vornherein dabei den zweiten als einen parallelen in Aussicht genommen hatte. Der erste muss also einen Sinn solcher Art haben und so erklärt werden, dass sich die nachträgliche Hinzufügung, auch in den Trübsalen gelte es freudige und nicht gedrückte Haltung zu behaupten, begreift. Dieser Forderung genügen wir, indem wir das erste *καὶ καυχώμεθα* mit *εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν* eng zusammennehmen und umschreiben: »als Gerechtgesprochene lasst uns getrosten Sinnes sein im Verhältnis zu Gott und stolzer Zuversicht in hoffender Aussicht auf den Beifall Gottes« oder »auf Grund dessen dass wir Aussicht haben und hoffen dürfen den Beifall Gottes zu finden.« In diesem Satze ist ausgedrückt, dass wir Gott gegenüber über die sündige Vergangenheit beruhigt sein dürften, weil sie durch die Gerechtsprechung im günstigen Sinne abgeschlossen ist, dass wir ferner das Haupt hoch heben dürfen in Bezug auf die letzte Zukunft, denn die die Gerechtsprechung einschliessende Gunst Gottes, in die wir durch Christum eingeführt sind, verbürgt uns beifällige Anerkennung von ihm auch in der Zukunft. In beiden Stücken, in der Gerechtsprechung, welche die beunruhigende Vergangenheit abschliest, und in der eröffneten Aussicht auf die einstige ehrende Anerkennung durch Gott, welche der Zukunft das Beunruhigende für den Glaubenden nimmt, erschöpft sich das Wesen der *χάρις*, in welcher der Christ als in seinem gegenwärtigen Besitze steht. Aber ihrem Gebiete steht einschränkend gegenüber die Gesammtheit der äusseren Schicksale, und wenn der Christ auch darüber sicher ist, dass die Liebe Gottes den Dingen endlich die Gestalt geben wird, welche

bekundet, dass Gott ihn definitiv ehrend anerkennt, so liegt zwischen der Gegenwart, wo Gottes Gunst ihm durch Christum gesichert worden ist, und der schliesslichen Zukunft, da Gottes Liebe seine Hoffnung auf Anerkennung erfüllt, die ganze Ausdehnung des bunten Weltlaufes, in welchem neben der Freundlichkeit und tragenden Geduld Gottes (2,4) sich auch sein Zorn bethätigt, (1,18 ff.) und unter göttlicher Zulassung menschliche Sünde und menschliche Gebrechlichkeit das Gedeihen hindert. Je mehr es nun scheinen konnte, als beschränke der Apostel in v. 1 und 2 das Getrostsein des Christen und seine stolze Zuversicht auf das durch Christum vermittelte Gnadenverhältnis zu Gott, als in welchem die alte sündige Vergangenheit abgeschlossen und eine göttlicher Ehre volle endliche Zukunft sicher gestellt sei, desto näher lag es, der Gegenwart des in dieser Welt bestehenden mittelbaren Verhältnisses zu Gott zu gedenken und der in sie einbegriffenen mancherlei *θλίψεις*, welche so gar kein Ausfluss sündenvergebender und künftige Ehre vorbereitender Gnade Gottes zu sein scheinen, und in welchen sich zu befinden sowol den Frieden des Gemüthes stört, als auch den freudigen Stolz des seiner Sache gewissen Mannes niederdrückt. Darum fügt der Apostel, als erwarte er, dass man ihm die Bedrängnisse entgegenhalten werde, fort: aber nicht bloss das, sondern lasst uns auch stolz und zuversichtlich thun in den Bedrängnissen als solche, die aus Erfahrung wissen, dass wir von diesen äusseren zeitweiligen Schädigungen einen inneren gottgemässen Gewinn haben, der ihren Einklang mit Gottes Liebe gegen uns verbürgt.

Diese Mahnung steht also der Meinung entgegen, als müsse das christliche Leben in zwei entgegengesetzte Stimmungen auseinanderklaffen, sofern der Christ nach der einen Seite, in seinem unmittelbaren religiösen Leben zufrieden und stolz sein könne, nach der anderen aber als Bestandtheil dieser sündigen und vergänglichen Welt, die Bedrängnisse derselben doppelt schwer tragend und als einen Widerspruch gegen die Gottesgnade von gewichtigster Realität empfindend, unruhig und gedrückt sein müsse. Der Wechsel des realen weltlichen Geschehens zwischen Gut und Uebel, Heil und Bedrängnis, Glück und Unglück müsse bald erhebend, bald niederdrückend auf den Christen einwirken, sofern er in dem Glücke und Gedeihen das bestätigende Zeichen dafür anschaue, dass Gott seine Schuld vergeben und ihn zu künftiger Ehre auserkoren habe, in dem Unglücke und der Bedrängnis aber mit demselben Rechte ein beängstigendes und drohendes Anzeichen dafür, dass Gottes Gnade ihm noch nicht voll zugewandt und darum seine Hoffnung auf den künftigen ehrenden Beifall Gottes keine sicher gegründete sei. Ist doch die Angst und Unruhe des Gemüthes um die früheren

Sünden eine ebensolche innerliche Realität, wie die im Glauben an Christum erlangte Gewissheit der Rechtfertigung, und die mancherlei Trübsale dieser Welt mindestens eine eben solche äusserliche Realität, wie die mancherlei Güter und glücklichen Verkettungen unseres Ergehens. Der Apostel will aber, dass das Herz des Christen mit jener Angst und Unruhe Gotte gegenüber definitiv abgeschlossen habe und dass allein die durch Christum gegebene Gewissheit der göttlichen Gnade die Stimmung entscheidend beherrsche (v. 1, 2) und er will weiter unter der gemeinsamen Voraussetzung, dass derselbe Gott es ist, der in Christo Gnade geschenkt hat, und der den oft widerwärtigen Weltlauf bestimmt, dass der Christ seine innerliche Gnadengewissheit unvermindert gegen den Zwiespalt des weltlichen Ergehens als einen blossen Schein behaupte, dass er von ihr aus denselben überwinde, dass die innerliche Realität der göttlichen Gnade den Sieg davon trage über die äusserliche des Wechsels der menschlichen Geschicke. Das setzt voraus, dass in Christo als die definitive Gesinnung Gottes gegen uns die lauterste Liebe offenbar geworden ist, eine Liebe, welcher es nicht zu schwer werden kann, ja in deren Consequenz es gelegen ist, den Weltlauf zu einer Gestaltung der Dinge hinzuführen, welche der in Christo schon gegebenen Gnade kongruent ist, eine Liebe, der gegenüber alle aus dem Uebel im Weltlaufe entnommenen Anzeichen einer entgegengesetzten Stimmung Gottes gegen die Christen als vorübergehender blosser Schein erkannt werden müssen. Und es setzt weiter voraus, dass das den Christen angemuthete Ertragen der Bedrängnis durch das Uebel erfahrungsgemäss eine Wirkung hat, welche statt ihr zuwidersprechen, der in der Gnade gegebenen Gewissheit über den letzten Ausgang der Dinge kongruent ist. Denn wenn die Bedrängnisse in dem Verhältnisse Gottes und der Christen dazu dienen und helfen können, die Gnadengewissheit der letzteren zu festigen und zu erhöhen, so ist jeder Anstoss daran beseitigt, dass der Gott der Gnade den Christen am Dulden derselben betheiligt sein lässt.

Der Apostel stellt in der That beide Voraussetzungen ausdrücklich fest, die letztere zuerst, weil der Contrast zwischen den *ἐλπίς*, welche dem Christen das *καυχᾶσθαι* ermöglicht, und den *θλίψεις*, in welchen ebenfalls *καυχᾶσθαι* stattfinden soll, zuerst seine Aufhebung erforderte, indem ersichtlich gemacht wurde, wie die *θλίψεις* selbst ebenwieder zu der *ἐλπίς* zurückführen, welche das *καυχᾶσθαι* zu ihrer natürlichen Folge hat. Von hier aus verstehen wir, wie er dazu kommt, die Wirkung der *θλῖψις* in einer kunstvoll gebildeten Kette aus einander folgender Begriffe zu beschreiben, deren letzter die *ἐλπίς* ist. Mit den denkbar kleinsten Schritten geht er vorwärts, damit

jeder über seine Erfahrung reflektierende Leser (εἰδότες) ihm folgen könne, damit er ferner das Mancherlei von einen Mann zum Stolze berechtigenden Tugenden und inneren Gütern erwäge, welche nur in der Noth erwachsen, und damit er endlich den Eindruck einer festen göttlichen Regel und Ordnung erhalte, kraft deren die θλῖψις den Glauben zu immer vollerer Entfaltung seines Wesens treibt, sodass die Hoffnung, welche im Anfange nur eine dem Glauben geschenkte Aussicht war nun zu einem in sich selbst begründeten aktiven Verhalten werden kann. Denn der Glaube selbst wird zur Geduld, die da tragend standhält und zu warten vermag, wenn er dem Widerspruche begegnet, den die äusseren Bedrängnisse gegen seinen Inhalt erheben. Ihm gegenüber legt er die ungeduldige Hast und den heftigen Drang ab, also gleich und überall in der handgreiflichen Wirklichkeit wiederzufinden, wessen er durch die Gottesgnade in Christo vergewissert worden ist. Er lässt sich begnügen an der in ihm selbst liegenden Gewissheit und in derselben trägt er die üble Gegenwart als eine vorübergehende, nicht dauernde, einer besseren Zukunft, deren er zu warten vermag, Platz machende. Wessen Glaube aber so den Bedrängnissen der Zeit gegenüber zur tragenden, abwartenden Geduld geworden ist, in dem erzeugt die anhaltende Ueberwindung der Uebel durch die Geduld seines Glaubens den Zustand der Erprobtheit (δοκιμή). Wen die Uebel von seinem Glauben nicht haben abbringen, in demselben nicht haben irre machen können, wer ihnen gegenüber denselben als standhafte Geduld erwiesen hat, dessen Glaube wird zur erprobten und unerschütterlichen Gewissheit, dass ihn kein Uebel und keine bedrückende Macht von der Gnade Gottes scheiden wird (vgl. 8,38. 39). Damit ist aber die Probe des Glaubens gemacht, zu welcher in Gottes Hand und nach seinem Rathe die Bedrängnisse der Gegenwart dienen sollen, und so wirkt diese von fortgehend geübter Geduld zu wege gebrachte Verfassung eine um so lebendigere und festere Hoffnung, dass nachdem sie als Läuterungsmittel ihren Dienst gethan, die Bedrängnisse sich bald heben werden. Diesen Weg wird der Einzelne, ihn wird auch die christliche Gemeinde durch die widerwärtigen Schicksale geführt. Die Entwicklung und Entfaltung des Glaubens treibt schliesslich die auf erprobtes Selbstbewustsein gegründete Hoffnung hervor, dass die Bedrängnisse sich erschöpft haben und ihrem Ende entgegengehen. Von dieser Hoffnung kann gefragt werden, da manche Hoffnung lächerlich und zum Narren macht, und in der Welt, wo Bedrängnisse und christliches Bekenntnis zusammenzugehören scheinen, die christliche Hoffnung auf eine Erlösung aus aller Bedrängnis wie ein Traum kindischer und unmännlicher Gemüther sich ausnimmt, ob man sich ihr hingeben dürfe und ihrer

nicht zu schämen habe. Deshalb ist der 5. Vers noch in engem Zusammenhange mit v. 3 und v. 4 zu fassen, die Wiederaufnahme von ἐλπίς durch den Artikel und δέ wie die ähnliche Verknüpfung in den unmittelbar vorangehenden Sätzchen und ἡ δὲ ἐλπίς nicht mit der speziellen ἐλπίς auf die δόξα τοῦ θεοῦ zu identifizieren, sondern wie ἐλπίς in v. 4 allgemeiner als das Hoffen auf bessere Zeit, auf Beendigung der Trübsale zu verstehen. Dann darf man aber nicht καταισχυνεῖ lesen, wie von Hofmann vorschlägt, da allein das praes. dem κατεργάζεται entspricht und der Apostel nicht weissagen oder vermuthen will, was wir von unserer Hoffnung dereinst haben werden, was wir von ihr hoffen dürfen. Eine solche Aussage würde sich wunderlich ausnehmen, sofern erstens der Apostel dann als ein an der Hoffnung selbst Unbetheiligter, über dem Gegensatze von Jetzt und Einst Schwebender erschiene, da er dem Hoffenden etwas zusichern würde, dessen derselbe nicht schon selbst als Hoffender ebenso gut gewiss wäre, und sofern zweitens eine aus der Glaubens erfahrung und Glaubensbewährung in den Trübsalen erwachsene Hoffnung, die erst durch Verweisung auf die Glaubenserfahrung, aus der sie erwachsen ist, darüber versichert werden müsste, dass sie nicht gegenstandslos, kein Selbstbetrug sei, gar nicht wäre, was sie heisst und als was sie hier vorgestellt ist. Der Apostel will vielmehr aufzeigen, dass die sittliche Frucht, welche die Trübsale dem Glauben in der Gegenwart bringen, ihm ermöglicht, auch in den Trübsalen die ungebeugte sichere Haltung zu behaupten, welche sein über die Vergangenheit wie über die Zukunft ihn beruhigendes Gnadenverhältnis zu Gott ihm verleihen muss. Und da, wenn die θλίψεις καταισχύνουσι, bei dem geraden Gegensatze zwischen καυχῶμαι und καταισχύνομαι ein καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν unmöglich ist, dagegen, wenn die θλίψεις eine ἐλπίς erzeugen, die οὐ καταισχύνει, ein solches καυχᾶσθαι durch diese Hoffnung ermöglicht wird, so hat der Apostel, der in der Gegenwart solches καυχᾶσθαι verlangt, auch das sie ermöglichende οὐ καταισχύνειν der ἐλπίς in derselben Gegenwart gedacht, und die einstimmige Auffassung des καταισχυνει durch die akzentuierten Handschriften und, was viel gewichtiger, durch die alten Versionen als eines Präsens ist mithin als richtig beizubehalten. Aus dieser Uebereinstimmung aber des Tempus in v. 5 mit dem des von εἰδότες abhängigen Satzes folgt nun nicht, dass v. 5 in diesen Satz und unter das ὅτι gehöre. Dass die θλίψεις schliesslich lebendige Hoffnung zu Wege bringen, wissen die Leser selbst aus Erfahrung, aber dass sie auch in den Bedrängnissen die stolze Haltung behaupten dürfen und können, welche das sichere Vorgefühl künftiger Ehre durch Gott, wie es durch die erlangte Gnade erweckt wird, an sich erzeugen muss, diese auf den ersten Blick befremdliche Zumuthung

will der Apostel ihnen als eine in ihrem eignen Bewusstsein gelegene Consequenz aufzeigen. Demnach ist ἡ δὲ ἐλπίς »zu hoffen aber οὐ καταισχύνει« der Untersatz zu dem Obersatze, den εἰδότες vertritt, und καυχώμεθα ist der Schlusssatz: Wir wissen, dass die Trübsal in sicherer Folge ihrer Wirkungen auf uns Hoffnung zu wege bringt, zu hoffen aber entwürdigt nicht, also wollen wir in den uns treffenden Trübsalen nicht bestürzt und beschämt thun, sondern uns ebenso freudig und stolz geberden, wie wir es sonst als Christen um unserer uns auszeichnenden Hoffnung willen thun!

Jedermann muss die Stringenz eines solchen Schlusses anerkennen, auch nach dem Zusammenhang der Sachen. Denn das eigentliche Hoffnungsgut des Christen, die ehrende Anerkennung durch Gott, ist so gross, dass er auch in allen Glücksfällen und Gütern der irdischen Gegenwart, die ihm Ehre bei Menschen bringen, ein Hoffender, sein eigentliches Gut, Glück und Ehre noch erst Erwartender bleibt. Diesem wesentlichen Gute gegenüber reduciert sich der Unterschied zwischen Glück und Unglück, Freiheit und Druck oder Verlegenheit in dieser Zeit auf den bloss graduellen eines Mehr und Minder des Mangels. Und wenn die Sicherheit jenes Gutes zum freudigen Stolze berechtigt, so kann das Mehr des Mangels in der Gegenwart nicht eine jenen Stolz verleugnende gedrückte, kleinmüthige, schamvolle Stimmung hervorbringen. Und andererseits enfaltet sich der Trübsal und Bedrängnis gegenüber der Glaube nur darum zur Geduld, zur Erprobtheit und zur Hoffnung des sich bewährt Wissenden, weil er des wesentlichen Gutes in der Zukunft versichert worden ist. Er bleibt also seinem Wesen nach was er war, wenn er auch zu soviel innerlicherer und lebendigerer Aktuosität gelangt ist; wie sollte er denn nicht als ein erstarkter und ausgewachsener dieselbe ungebeugte Haltung ermöglichen und mit sich bringen, die er im Anfange schon in Uebereinstimmung mit seinem wahren Wesen erzeugt hat?

Sodann ist aber die gegebene Bestimmung des logischen Verhältnisses der Sätze von Wichtigkeit für die richtige Deutung des καταισχύνειν. Es steht nämlich im engsten Zusammenhange mit καυχᾶσθαι: wer καταισχύνεται, der kann nicht καυχᾶσθαι, wer aber in den Trübsalen eine ἐλπίς hat, die οὐ καταισχύνει, der kann, weil er οὐ καταισχύνεται, auch in den Trübsalen καυχᾶσθαι. Diesen Zusammenhang verkennen die Ausleger und die gegen von Hofmann erstrittene Präsensnatur von καταισχύνει geben sie faktisch gegen die von ihm behauptete Futurform auf, wenn sie οὐ καταισχύνει sagen lassen: »wir hoffen nicht vergeblich, Gott wird unsere Hoffnung erfüllen« (so z. B. Meyer.) Dieser Deutung liegt ja offenbar eine verschwiegene Uebersetzung »die Hoffnung wird uns nicht betrügen, uns nicht zu schanden werden lassen« οὐ καταισχυνεῖ

zu Grunde. Denn so lange wir hoffen, können wir uns unserer Hoffnung als einer als vergeblich erwiesenen nicht schämen, oder wir wären keine Hoffende mehr, das kann erst von der Zukunft erwartet werden, welche die Dinge definitiv so gestaltet, dass sie das Hoffen ausschliesst, sei es nun indem sie das Hoffen erfüllt und dem Hoffenden Recht gibt, sei es, indem sie es als vergeblich erweist und den Hoffenden beschämt macht. Als Präsens gefasst wäre die Aussage von der *ἐλπίς*: *οὐ καταισχύνει* mithin das überflüssigste Ding der Welt, wenn *καταισχύνειν* bedeutete: in seinen Hoffnungen täuschen. Es ergiebt sich dabei ein analytisches Urtheil der leersten Art, wie es nur in einer hier nicht anerkannten Nominaldefinition von *ἐλπίς* zu ertragen wäre. Denn man kann sagen: »hoffen das heisst nicht beschämt, nicht bestürzt werden« nämlich durch widrige Umstände der Gegenwart; aber dann hätte Paulus, gesagt, *οὐ καταισχύνεται* wie 1. Kor. 13,5: *ἡ ἀγάπη οὐ παροξύνεται.* Hier ergäbe sich vielmehr folgender Satz: die (stolz machende) Gewissheit eines glücklichen Ausgangs der Dinge (*ἡ ἐλπίς*) gibt nicht die (beschämende) Gewissheit eines unglücklichen Ausgangs der Dinge (*οὐ καταισχύνει*). Dem gegenüber ist es allerdings gerathen, sich ins Futurum zu flüchten, um ein synthetisches Urtheil zu gewinnen, mit dem man allein weiter kommt aber dann sollte man auch *καταισχυνεῖ* schreiben.

Für uns ist dieser Ausweg nach dem Obigen verschlossen, der Fehler steckt also in einer falschen Deutung des Verbalbegriffes, welche die Substitution des Futurs für das Präsens nöthig gemacht hat. Man hätte sie vermeiden können, wenn man den Zusammenhang zwischen *οὐ καταισχύνεσθαι* und *καυχᾶσθαι*, der jedem in die Augen springen muss, nicht übersehen hätte. Wer an seiner Erscheinung etwas an sich hat, was ihn herabwürdigt, entstellt, lächerlich macht, dem Spotte und der Schande preisgibt (*καταισχύνει*), der wird, wenn er ein vernünftiger Mann ist, nicht öffentlich grossthun und einherstolzieren (*καυχᾶσθαι*), sondern sich ducken und drücken. Eben jenes bedeutet nun *καταισχύνειν*, wenn es von einem Gegenstande ausgesagt wird, den ich an mir habe und der meine Erscheinung lächerlich macht oder schändet (vgl 1 Kor. 11,3. 4 vgl. v. 14. 16). Ist nun nicht, dass er lebendige Hoffnung hegt und bekundet, nach dem Vorigen ein Stück der Erscheinung des Christen in seiner Betroffenheit durch Trübsale? Und ist es nicht die bestimmte Hoffnung auf den Sieg der gerechten Sache, welche dem Unglück und Unrecht Leidenden im Gegensatze zu dem unmännlich Jammernden und Verzweifelnden zur Ehre gereicht? Die ihm also besonders gut steht und seine Erscheinung verklärt? Wer aber vermöge seiner durch die Trübsal gereiften Hoffnung eine ehrenwerthe Erscheinung ist, der wird sich auch

in und mit seinen Trübsalen stolz sehen lassen können, und nicht bloss im Glücke, anstatt sich dann in die Ecke zu drücken wie ein Entehrter.

Aber freilich, und damit komme ich auf eine frühere Erwägung zurück, nicht jede Hoffnung bringt unter allen Umständen Ehre. Thörichte Hoffnungen ins Blaue hinein können ebensogut wie muthlose Verzweiflung lächerlich machen, entwürdigen, schänden. Lächerlich finden wir den, der in seiner Noth mit der Hoffnung auf einen notorisch zu helfen ohnmächtigen Freund sich brüstet; er wiegt sich in Illusionen. Spott veranlasst auch der, welcher von einem in der Ferne weilenden, seiner Gesinnung nach ihm feindlichen oder unbekannten Mächtigen Hülfe zu hoffen nicht ablässt und darum, statt ihnen aus dem Wege zu gehen, allen Bedrängnissen leichtfertig die Stirn bietet. Beides ist nun bei den Christen nicht der Fall, denn ihre Hoffnung geht erstens auf den Gott, der die Welt in seinen Allmachtshänden hat, und sie sind zweitens von der Liebe dieses selben Gottes durch die Erfahrung überführt worden, aus dessen Zorn man sonst ihre Bedrängnisse herleiten könnte. Darum sagt der Apostel nicht bloss: »die Hoffnung entwürdigt und schändet nicht« sondern »die Hoffnung entwürdigt deshalb nicht, weil die Liebe Gottes sich ausgeschüttet hat in unseren Herzen durch heiligen Geist, den uns geschenkten.« Hierbei ist sowol *τοῦ θεοῦ* betont im Gegensatze zu jedem anderen, von dem man hoffen oder fürchten könnte, (vgl. 8,31) als auch *ἡ ἀγάπη* im Gegensatze zu einer anderen Gesinnung, bei der nichts zu hoffen wäre, und steht es von vorneherein fest, dass *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* die Liebe ist, die Gott hat, und nicht die, welche gegen ihn gehegt wird, wie zuletzt von Hofmann in seiner sorgfältigen und zum Theil richtige Gedanken zu Tage fördernden Behandlung dieser Stelle behauptet hat. Denn nicht darauf, dass ich den anderen liebe, beruht die Sicherheit, dass ich mich nicht täusche, wenn ich gerade auf seine Hülfe in den Nöthen hoffe, die mich nicht ohne seine Mitwirkung treffen, sondern darauf, dass ich das Unterpfand seiner Liebe direkt und persönlich von ihm empfangen habe, es heimlich bei mir trage. Das berechtigt mich auf seine Hülfe zu hoffen, auch wo es scheint, dass er selbst die Noth nicht hat verhindern wollen zu kommen. Die erfahrne Liebe, deren thatsächlichen Beweis ich im Herzen trage, verbürgt mir, dass ich in der Noth nicht eine Beute des Zornes dessen geworden bin, der mich liebt. Und dass der Apostel diesen Gegensatz zu dem Zorne Gottes gedacht hat, bestätigt er ja selbst, wenn er v. 9 sagt: »sind wir als noch ungerechtfertigte Sünder Gegenstand der rettenden Liebe Gottes gewesen und geworden, so werden wir nicht als gerechtfertigte dem Zorne Gottes anheim-

zufallen fürchten müssen.« Dem entspricht es dann auch, dass er an uns selbst als zwei verschiedene Zustände unterscheidet erstens die Zeit, wo wir als Sünder Gotte noch unversöhnt waren, und zweitens die Gegenwart, wo wir Gotte versöhnt worden sind und uns Gottes als unseres Helfers berühmen (v. 10.11). Dieses ist mit Bezug darauf gesagt, dass wenn Gott gewollt hätte, dass wir eine Beute seines Zornes würden, er uns in jener ersten Zeit seinen Zorn gezeigt und nicht durch seine Liebe gerettet und sich versöhnt hätte, was ja doch auf völlige Rettung abzweckt. Dagegen hätte nach von Hofmanns Erklärung der Apostel unterscheiden müssen die Zeit, wo wir Gott noch nicht liebten, sondern hassten, und die Gegenwart in welcher wir Gott lieben, und etwa so argumentieren: wenn Gott uns damals schon Hoffnung auf Errettung in Christo gegeben hat, wie vielmehr dürfen wir jetzt zuversichtlich hoffen, wo wir Gott lieben! Das wäre dann ein Gegensatz zwischen Unwürdigkeit und sittlicher Würdigkeit für die Errettung, wozu es nicht recht passen will, dass die sittliche Würdigkeit selbst wieder als ein plötzliches Geschenk Gottes hingestellt wird. Die geschenkte Liebe zu Gott muss ich mir doch erst aktiv aneignen, ich muss sie in mir nähren, lebendig erhalten, ehe sie zu meiner Würdigkeit wird. Ich muss sie auch in meinem Herzen fühlen, wenn sie mir ein Grund des Hoffens werden soll, und so wäre die Hoffnung des Christen doch gebaut auf den Sand der gefühlsmässigen inneren Wahrnehmung vom Vorhandensein der Liebe zu Gott im eignen Herzen. von Hofmann entgeht dieser Verlegenheit nur dadurch, dass er viel mehr, als unsere Liebe zu Gott, diesen göttlichen Akt betont, durch den unsere Herzen zur Liebe gegen Gott umgeschaffen sind. Da dieser Akt aber ebenso, wie die künftige Rettung aus den Trübsalen, ein Ausfluss der Liebe Gottes zu uns ist, so ist das den vorhergehenden Satz eigentlich Beweisende nicht die Thatsache dass wir lieben, sondern die andere, dass Gottes Liebe sich dazu herabgelassen hat, durch die Gabe heiligen Geistes in unseren sündigen Herzen das neue Leben der Liebe zu Gott zu entzünden, obwol dieses nach von Hofmanns Deutung in den Worten nicht liegt. Denn sie besagen an sich nicht, dass von Gott selbst durch heiligen Geist da Liebe zu Gott erzeugt sei, wo keine war, sondern dass die in unseren Herzen zuvor zwar vorhandene, aber zurückgehaltene, auf engem Raume beschlossene Liebe zu Gott durch den heiligen Geist gewissermassen freigemacht, sich in der Christen Herzen wie ein voller Strom ergossen habe.

Indessen wie es darum sei, es genügt, erkannt zu haben, dass von Hofmann unvermerkt trotz alles Protestes eben dahin zurückkehrt, wo wir vom Vorhergehenden

herkommend sofort standen, nämlich zu der Meinung, dass die Vernunft und Solidität unserer Hoffnung auf Rettung aus den Trübsalen begründet sein müsse und von Paulus gegründet worden sei nicht auf unsere Liebe zu Gott, sondern auf einen vollgültigen immer gegenwärtigen Thatbeweis der Liebe Gottes zu uns, ein interessanter Beleg für die unverwüstliche Kraft der Vernunft in der Gedankenverknüpfung des Paulus, welche den verständigen Ausleger, auch wo er einmal aus der Bahn getreten ist, alsbald wieder ins rechte Geleise zurück und hinter sich herzieht. Fragen wir aber, was diesen scharfsinnigen Gelehrten zu seiner Opposition gegen die Auffassung von *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* als der Liebe, die Gott hegt, getrieben hat, so ist es die meist vorgenommene allerdings unerlaubte Vertauschung von »Liebe Gottes« mit »Gewissheit von der Liebe Gottes,« gegen die sein Protest begründet ist, und die ebenfalls richtige Erkenntnis, dass das *οὐ καταισχύνειν* unserer Hoffnung auf Gott vom Apostel nicht begründet werden könne auf unsere Gewissheit oder unser Gefühl von Gottes Liebe zu uns, sondern nur auf die Thatsache, dass Gott uns liebt, oder auf eine That der Liebe Gottes. Er hat aber übersehen, dass die Hervorbringung jener Gewissheit in uns als eine von Gott vollbrachte That der Liebe an unserem Bewusstsein gelten muss, und dass eine umwandelnde Bethätigung Gottes an unserem Bewusstsein nothwendig eben in der Setzung einer entsprechenden Gewissheit von Gott besteht. In der That redet ja Paulus von einer Gottesthat, die unseren Herzen widerfahren sei, und wenn von Hofmann das Herz als Sitz unseres willentlichen Verhaltens nimmt, indem er als Wirkung jener Gottesthat das Vorhandensein von Liebe zu Gott in uns ansieht, so ist nach dem biblischen und paulinischen Sprachgebrauche es mindestens eben so gestattet, das Herz als Sitz der Gedanken und des Selbstbewusstseins aufzufassen, und wenn z. B. 1. Kor. 2,9 als möglich gedacht ist, dass die Herrlichkeit der zukünftigen Welt in eines Menschen Herz komme (*ἀναβαίνει*), was doch heisst, dass der Mensch ein ihr entsprechendes Gedankenbild gewinne, so das Ausgiessen der Liebe Gottes in unseren Herzen von einer Gotteswirkung zu deuten, durch welche unsere Herzen nach allen Richtungen von dem Gedanken der Liebe, die Gott zu uns hat, erfüllt werden.

Dem Aehnliches meint nun der Apostel in der That, wenn man seine Worte genauer untersucht. Von Hofmann hat in ihrer Deutung den Fehler begangen, dass er beim Begriffe des Ausgiessens lediglich den Ort ins Auge fasst, wo das Ausgegossene ist, wenn er sagt, *ἐκκέχυται* passe nur zu einem Objecte, welches da seinen Ort haben soll, wo es ausgegossen ist, und mit unserer Stelle bloss Ps. 45,3 vergleicht.

Dort ist vielmehr zunächst das Subjekt, dem das Ausgiessen widerfährt, und dann der Begriff des Ausgegossenseins sowol an sich in seiner Eigenthümlichkeit als auch in seiner Beziehung zum Subjektsbegriffe zu erwägen, ehe man die Worte *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* hinzunimmt. Ausserdem folgt aus der Hinzufügung der letztern durchaus nicht dass das Ausgegossene in unseren Herzen seinen Platz haben soll, sondern bloss dass das Ausgiessen hier stattgefunden habe, sodass *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* den Ort für den Vollzug des Verbalbegriffes, aber nicht den Ort des ausgegossenen Objektes als seine bleibende Stätte bezeichnet. Und jene alttestamentliche Stelle passt zu der unseren gar nicht. Denn wenn der Dichter im Zusammenhange einer Schilderung der persönlichen Schönheitserscheinung des Königs für dessen herzerfreuende Redetüchtigkeit sagt »Holdseligkeit liegt ausgegossen auf deinen Lippen«, so meint er, dass die menschliche Fähigkeit und Eigenschaft, Gutes und Treffendes zu sagen, den Lippen dieses Königs dauernd anhafte, als sei es ein davon unzertrennliches Stück, wie durch Metallguss (vgl. Ps. 41,9) ein Ornament mit einem Gegenstande unzertrennlich verbunden wird, dem es zur Verzierung dienen soll. Wenden wir das hier an, indem wir *ἐκκέχυται* = יצוק setzen, so würde der Apostel sagen, unseren Herzen hafte die Liebe Gottes unzertrennlich an, sodass wo sie sich zeigen und äussern, beständig auch die Liebe Gottes mit zur Perzeption komme. Wie dort die Lippen, wären hier die Herzen charakterisiert durch einen hier höchst sonderbaren Ausdruck und in einer Wortstellung, welche dem Gedanken nicht entspräche, da es viel näher gelegen hätte zu sagen *ὅτι αἱ καρδίαι ἡμῶν πεπληρωμέναι εἰσὶν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ.* Dass Gott diese Eigenschaft hervorgerufen habe, wäre nur mittelbar durch *διά κτλ* angedeutet, müsste erst erschlossen werden und könnte jedenfalls nicht als das Betonte, Begründende gelten, was es doch nach von Hofmann sein soll. Wie ganz anders stellt sich die Sache, wenn man das Subjekt ins Auge fasst, das da ausgegossen ist oder sich ergossen hat, und dann erwägt, was dieser absonderliche Ausdruck sagen will! Die Liebe Gottes ist, man mag sie deuten, wie man will, doch ein Affekt der Seele wie andere, es ist aber bekannt, dass die Griechen von der Seele, von den Affekten, von dem Menschen im Affekt sagen, dass sie sich ergiessen, dass sie sich ausschütten, wenn nämlich der Affekt alle Schranken der Zurückhaltung durchbrechend in dem ganzen Gebahren des Menschen zum Ausdrucke kommt, sodass nun jeder erkennt, was in der Seele des Menschen war oder ist. Eben so ist's im biblischen Sprachgebrauche, auch da schüttet der Betrübte seine Seele, sich selber aus, wenn er z. B. seiner inneren Trauer einen rückhaltlosen Ausdruck verleiht, vgl.

Ps. 42,5: ἐξέχεα τὴν ψυχήν μου; Hi. 30,18 ἐκχυθήσεται ἡ ψυχή μου und 1. Sam. 1,15 ἐκχέω τὴν ψυχήν μου ἐνώπιον κυρίου, vgl. Thren. 2,12, oder sein Herz wie Ps. 61,9; Thren. 2,19: ἔκχεον ὡς ὕδωρ καρδίαν σου, indem er seine Sorgen und Bitten rückhaltlos vor Gott ausschüttet Ps. 141,3; 102,1 ἐκχέει τὴν δέησιν αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Die Redeweise beruht auf der natürlichen Vorstellung, dass in dem Menschen sein Inneres wie der Wein im Schlauche geborgen und verschlossen ist, dass in jedem Thun und Gebahren etwas aus seinem Inneren, nach vorbedachtem Maase, in die Oeffentlichkeit hervorfliesst. Dann ist jede rückhaltlose Bethätigung der inneren Stimmung, jedes Handeln in der Ueberwältigung durch den Affekt, sodass keine Zurückhaltung mehr stattfindet, ein Ausschütten, ein Ausgiessen des Inneren. Wenden wir diese unbezweifelte Gebrauchsweise des Ausdruckes auf unsere Stelle an, so ergiebt sich wieder, was schon oben aus anderen Gründen festgestellt wurde, dass ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ nicht unsere Liebe zu Gott sein könne. Denn wo ist der durch den heiligen Geist veranlasste oder ermöglichte Ausbruch unserer Liebe zu Gott, diese einmal geschehene Uebermannung durch diesen Affekt, auf welche der Apostel als auf eine notorische Alles entscheidende Thatsache die Solidität unserer Hoffnung gründen könnte? Während ein solcher Ausbruch der Liebe Gottes gegen uns dessen ein für allemal gewiss machen kann, dass wir von Gott uns schliesslich des Guten zu versehen haben, abgesehen davon, dass der δούς, auf den das Passiv δοθέντος zurückführt, der heiligen Geist geschenkt hat, sich von selbst als den darstellt, der seine Liebe ausgeschüttet hat. Oder es müsste durch den biblischen Sprachgebrauch verboten sein, diese bei einem Menschen üblichen Ausdrücke auf Gott zu übertragen. Indessen wie steht es damit? Findet sich nicht durchgehends der Unterschied gemacht zwischen Zeiten, wo Gott sein Angesicht verbirgt (Hos. 5,15) sein Erbarmen zurückhält (Ps. 40,12; Jes. 63,15; 64,11), den Odem seines Dranges, Neues auf Erden zu schaffen, gewaltsam zusammen, (Jes. 42,14) wo er das Zornesfeuer seiner Nase verborgen bei sich hält (Jes. 65,5) und zwischen Zeiten, wo er in gewaltigen Werken jenen Odem ausströmen lässt, um sich Genugthuung zu schaffen für das lange Ansichhalten, (Jes. 42,14 ff.) wo er seinen Zorn wie eine Flammenflut ausschüttet, die bis in den Orkus zündet (Dt. 32,22) und dass erst bei diesen Ausbrüchen zweifellos klar wird, wie Gott gegen die davon Betroffenen gesinnt sei (vgl. überhaupt Ps. 18). Wenn er den Gottlosen gedeihen lässt, so ist das kein Zeichen seiner Gleichgültigkeit gegen das Böse, der parteiischen Gunst für den Frevler, es kommt der Tag (Ps. 37,13), wo er seinem Zornesaffekte freien Lauf lässt (Jes. 1,17) und indem er die

seinen Sünden entsprechenden Uebel gehäuft über sein Haupt bringt, (Jer. 14,16: *καὶ ἐκχεῶ ἐπ' αὐτοὺς τὰ κακὰ αὐτῶν*) an den Tag legt, dass er den reagierenden Zorn gegen den Frevel nur zurückgedrängt hat, denn er weiss sich zu bemeistern (בַּעַל חֵמָה הוּא. Nah. 1,2), und fährt nicht gleich los. Ebenso ist das Unglück des Frommen kein Beweis, dass Gott dem Guten feind und indifferent gegenüber stehe, Gottes Inneres kann sich im Mitgefühl der Liebe zusammenziehen und sich schmerzvoll winden, wenn er den Frommen leiden sieht, (Hos. 11,8; Jer. 31,20) und doch bleibt der Zweifel bestehen, ob Gott ihn liebt, ob er nicht »von Herzen ihn niederbeugt« (Thren. 3,32) bis Jahve nicht mehr stille sein, nicht mehr an sich halten kann, (Jes. 33,10) sondern seinen Liebesaffekt ergiesst, indem er mit der That in die Verwicklung eingreift und das Heil, in das er den Frommen versetzt, (Ps. 12,6) öffentlich seiner Liebe gewiss macht, (vgl. Jer. 32,41: »mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele«.) Daher bitten die ihres Gottes Gewissen, er möge nicht schweigen, nicht fernestehen, nicht an sich halten, (Ps. 25,1; 35,22. 23; 83,2) und wie der lange Schweigende endlich in desto gewaltigerer Rede, in desto energischerem Handeln bekundet, was durch sein Schweigen verleugnet erschien, und dieses ein Sichausschütten, ein Erguss des Affektes genannt wird, wie sollte denn nicht von Jahves plötzlicher, reichlicher, definitiver Selbstbethätigung gesagt werden, dass Jahve in ihr ausgiesse הערה oder שפך *ἐκχέει* sei es seinen Zorn, (vgl. Ps. 69,25; Zeph. 3,8; Jer. 6,11; Jes. 42,25) sei es seine gabenreiche Liebe? (Hos. 14,5 ff.) Gerade nach diesem geläufigen und gemeinen Sprachgebrauche sagt der Apostel, dass die angezweifelte, aber doch vorhandene Liebe des im Himmel verborgenen Gottes nicht im Himmel verborgen geblieben, nicht dort zurückgehalten sei vor dem Zorne, der schon in dem Gange der Welt sich bethätigt und einer vollen definitiven Entladung entgegengeht, dass sie auch nicht bloss in vereinzelten Strahlen und Tropfen auf das lechzende Herz der Menschen (vgl. Jes. 44,3) herabgeträufelt sei, sondern dass sie sich ausgeschüttet, dass sie mit Beiseitesetzung aller bisherigen Reserve, mit Durchbrechung aller zwischen Gott und Mensch stehenden Schranke sich ergossen habe.

Das in ist der That ein nothwendiges Erfordernis, wenn der Christen Hoffnung auf ein baldiges Ende der Trübsal und auf ruhmvolle Annahme durch Gott eine sichere sein soll. Gott ist ohne die hier bezeichnete Thatsache wahrnehmbar (nach Röm. 1, 20 ff) nur in den Werken der Schöpfung, in dem Weltgeschehen um uns her. Aber das ist nur so zu sagen seine ä u s s e r e Gestalt, seine eigentliche persönliche Meinung, sein inneres Selbstleben, seine definitive Absicht in der Weltleitung hat er für sich behalten, der

Mensch muss sie unsicher errathen aus dem, was er in dem Weltgeschehen um ihn her von Gott wahrnimmt. Wenn er aber hier sieht, wie die Menschen aufblühen um wieder abzusterben, ohne es trotz aller Sehnsucht des Gemüthes zu dauerndem Bestande zu bringen, wie sollte er auf den Gedanken kommen, dass das persönliche Wesen Gottes die Liebe sei, dass er in Liebe den einzelnen Personen zugewandt sei, dass Gottes Liebe zuletzt hervorbrechen werde, um den Zustand der Welt und der Menschheit in ihr zum beseligenden Ausdrucke ihres Wesens, zum vollen Spiegelbilde ihres Reichthums zu wandeln? Und müsste nicht vollends die christliche Gemeinde mit ihrer Hoffnung auf eine baldige und sonderliche Errettung aus allen Trübsalen dieser Welt als eine doppelte Thörin darstehen, wenn sie nicht von einem Akte wüsste, durch welchen Gott aus seiner Zurückhaltung hervortretend als sein Wesen die Liebe und seine Liebe zu ihr in voller Kraft bethätigt hat? Denn sie leidet nicht bloss die allgemein menschlichen Trübsale mit, welche menschlicher Trübsinn mit demselben Rechte auf den Zorn und Neid der Gottheit zurückführt, wie eine dankbare Lebensauffassung die mancherlei Freuden und Glücksfälle des Lebens auf eine günstige Laune des göttlichen Wesens, sondern sie leidet obendrein den Widerstreit der sündigen Welt gegen ihr Glaubensleben und alle daraus folgenden Uebel, und während sie pessimistischer als der natürlich menschliche Trübsinn, das Uebel auf den Zorn Gottes zurückführt, steht sie auch den Gütern und Freuden dieses Lebens als in sich selbst werthlosen gegenüber, wenn sie sie mit dem vergleicht, was ihrem eignen Glauben als letztes Ziel, als zu erreichendes Ideal des Daseins vorschwebt. Sie hat also, da sie des gegenwärtigen Weltlaufes Widerstreit gegen die in ihr geweckte Idee der vollkommenen Welt und Menschenherrlichkeit am schneidendsten empfindet, anscheinend noch weniger Grund, als die übrige Menschheit, den gegenwärtigen Weltbestand mit seinen Trübsalen als einen bloss vorläufigen, vorübergehenden Zustand anzusehen der dem vollkommen auf immer Platz machen werde, oder mit anderen Worten, hinter dem Schauspiele dieses Weltlaufes einen *ποιητής* zu denken, dessen Wesen die Liebe sei, dessen Liebe sich nur zurückhalte, um nach mancherlei Verwickelungen, in denen sein Zorn gegen die Gottlosigkeit sich bethätigt, sich voll und ungehemmt vom Himmel herab zu ergiessen und in der Verklärung der Welt und der Beseligung der Menschheit sich Genüge zu thun. Gott als die Liebe denken und auf diesen künftigen Ausbruch seiner Liebe zur Erlösung aus allem Uebel zuversichtlich hoffen kann sie nur mit unbedingt gutem Grunde, wenn sie schon einen eben solchen Ausbruch, eine eben solche Selbstergiessung der göttlichen Liebe erlebt hat, die sie mit unmit-

telbarer Gewissheit dessen überführte und noch überführt, dass Gott die Liebe sei, wie sie solche zum zweiten Male in der Erlösung aus den Trübsalen dieser Welt zu erleben hofft. Und eben diese unmittelbare, alle Schranken der bisherigen Zurückhaltung gegen die Menschheit durchbrechende Selbstbethätigung der Liebe Gottes meint der Apostel, wenn er sagt *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται*. Damit man sie aber von der unterscheide, welche noch von der Zukunft verhofft wird, fügt er mit *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* eine Angabe über die Sphäre hinzu, wo sie stattgefunden habe. Denn die zukünftige Selbstausschüttung der Liebe Gottes wird in der sichtbaren Welt geschehen, um sie zur Herrlichkeit göttlichen, ewigen Lebens zu verklären, die von der christlichen Gemeinde bereits erlebte ist in ihrem Innern, an ihren Herzen geschehen, um sie zu neuem Leben ewigen Werthes und göttlichen Gehaltes wieder zu gebären. Diese zwei Liebesbethätigungen Gottes stehen einander parallel und die eine bürgt für die andere; denn die göttliche Liebe, welche den gewöhnlichen Weltlauf durchbrechend einen sich immer weiter ausdehnenden Kreis gotterfüllten inneren Lebens geschaffen hat, wird diesem inneren Leben auch aus dem Widerspruche seiner äusseren Umgebung durch eine gleiche Revolution heraushelfen. Aber freilich hätte Gott auch warten und der Entwicklung der Menschheit in Zurückhaltung zusehen können, um am Ende an den dessen Würdiggewordenen auf einmal beides zu vollbringen. Aber es beweist für seinen alles überwältigenden Liebesdrang, dass er nicht warten konnte und wollte, um die Menschheit weiter irren und taumeln zu lassen, sondern schon jetzt an den Herzen seine Liebe offenbarte und damit die Hoffnung auf die definitive Bethätigung derselben an der ganzen Welt begründete.

Es versteht sich hiernach von selbst, dass Paulus an einen göttlichen Akt denkt, der als eine öffentliche geschichtliche Thatsache in einem bestimmten Zeitpunkte sich ereignet hat; und damit wir nicht zweifeln, welche Thatsache er meine, nämlich die Gründung einer Gemeinde heiligen Geistes, fügt er hinzu *διὰ πνεύματος ἁγίου του δοθέντος ἡμῖν*. Mittelst seines *πνεῦμα* erweckte Gott Leben der Kreatur, theilt er von seiner Lebendigkeit mit (Hauchen und Ausgiessen stehen bei einander auch Ez. 21,36). Wem er heiligen Geist schenkt, den erweckt er zu einem Leben, das dem göttlichen kongruent ist, wie das Leben des Kindes dem des Vaters. Artikellos setzt er den Ausdruck, damit der Nachdruck auf dem Wesen des betreffenden Gegenstandes ruhe. Da aber an sich das *διά* in mehrfacher Weise zu *ἐκκέχυται* bezogen werden konnte, fügte er *τοῦ δοθέντος ἡμῖν* hinzu, damit man sehe, dass es die bekannte Beschenkung der Gemeinde des Glaubens mit heiligem Geiste sei, mit welcher die Liebe Gottes,

die Schranken der bisherigen Zurückhaltung gegen die Menschen durchbrechend, sich an den Herzen kundgethan habe. Die Dargabe des höchsten Gutes an die Herzen, die Betheiligung des Mencheninneren an der eignen Lebensvollkommenheit ist es, in welcher die Liebe Gottes sich ausgeschüttet hat an den Herzen, (vgl. Ezech. 39,29 »nicht fürder verberge ich mein Angesicht, der ich meinen Geist ausgegossen habe auf sie«) eine rückhaltlose communicatio, welche die andere der leiblichen Verklärung durch die göttliche Liebe nach sich ziehen muss und aufs sicherste verbürgt (ähnlich wie Jes. 32,15). Darum sagt der Apostel von dem Geistesbesitze der christlichen Gemeinde, er sei das Angeld der leiblichen Erlösung und der Befreiung der Schöpfung aus dem Sclavenloose des Vergehens (8,21—23); darum, weil der Geist auf eine unmittelbare Ausschüttung der Liebe Gottes gegen uns zurückgeht, sagt er von ihm, dass er uns Gott als unseren Vater betrachten lehre (8,15).

Kehren wir in den Zusammenhang unseres Satzes zurück, so sagt demnach der Apostel: auf eine baldige Beendigung unserer Trübsale durch Gottes Hülfe fest und zuversichtlich zu hoffen, das schändet uns nicht, denn unser gegenwärtiger uns von der Welt unterscheidender Besitzstand an göttlichem Leben, der heilige Geist, der die Herzen der Gemeinde erneuert und bewegt, datiert von einem bisher unerhörten Ausbruche der Liebe Gottes, welche nicht mehr an sich halten, dem Jammer der krankenden und sterbenden Menschheit gegenüber nicht mehr zuwarten konnte. Sodass wenn wir auf Gott als Helfer hoffen und von seiner barmherzigen Liebe das baldige Ende aller Trübsale, wir keine eitlen Träumer mehr sind. Denn wir tragen in unserem Inneren infolge jenes einmaligen Ergusses das Unterpfand, die Gabe und Bürgschaft der Liebe Gottes als stets sprudelnde Quelle eines neuen göttlichen Lebens. Nur von hier aus verstehen wir die folgende Ausführung, in welcher, um ganz allgemein zu reden, der Apostel bei der ohne eine Ueberwallung der göttlichen Liebe unbegreiflichen Thatsache verweilt, dass wir Gotte versöhnt worden sind in einer Zeit, wo noch nichts von einer grösseren Würdigkeit unsererseits, als vordem, wo Gott noch an sich hielt, zu spüren war. Ist diese einschneidende, die künftige Erlösung durch Gott für das Innenleben antizipierende Thatsache durch eine Aenderung unseres Werthes vor Gott nicht motiviert gewesen, so muss in Gott selbst gewissermassen eine Aenderung eingetreten sein, sofern seine Liebe es nicht mehr ertragen konnte, angesichts der krankenden Menschheit verborgen zu bleiben und verkannt oder geleugnet zu werden, und darum mit einer die Situation umschaffenden Kraft sich vom Himmel her ergoss. Das ist aber gerade der Sinn des eben betrachteten

Satzes ὅτι κτλ. in v. 5. Was nun den 6. Vers anlangt, so sind neuerdings Tischendorf und Tregelles zu der Meinung gekommen, er laute ἔτι γὰρ χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ κ. κτλ, und es sei ein doppeltes ἔτι anzuerkennen. Indessen dann ergeben die Worte einen hier unsinnigen Gedanken. Bezieht man nämlich das zweite ἔτι zu ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, so muss das erste ἔτι zum Hauptsatze gehören und es sagen dann die Worte: »Wir selbst waren noch nicht wieder genesen oder zu Kräften gekommen, da trug sich auch noch das Unglück zu, dass Christus starb«. Oder zieht man das zweite ἔτι zum folgenden als eine Rekapitulation des ersten in den Hauptsatz bezogenen, so sagen die Worte: »Da wir schon schwach waren — und also es nicht mehr leisten konnten — ist noch Christus (zur rechten Zeit) für Gottlose gestorben« oder »da wir schon krank waren — und also unsererseits im Begriffe zu sterben — ist ausserdem noch Christus gestorben«. Endlich kann man das erste ἔτι zu dem Umstandsgenitiv gehören lassen, dann entsteht der Gedanke: »Noch waren wir krank oder schwach, da starb Christus schon, also noch für Gottlose«, als ob es besser gewesen wäre, zu warten, bis wir genesen wären, indem dann sein Tod keinem Gottlosen mehr zu gute gekommen wäre. Sein Tod, sollte man denken, wäre dann παρὰ καιρόν und nicht κατὰ καιρόν geschehen. Ich glaube, diese Gedanken sind nicht so lockend, dass wir sie dem Apostel zutrauen möchten. Aber er könnte ja trotz seiner bisherigen Klarheit konfus geworden sein, und es könnte parteiisch erscheinen, um seinetwillen das gegen ihn lautende Zeugnis der Textüberlieferung zu diskreditieren. Es ist deshalb durchaus nöthig, sich dessen zu vergewissern, was an Textüberlieferung vorhanden ist.

Ich gehe davon als allgemein zugestanden oder mit gutem Grunde gefordert aus, dass das zweite ἔτι, zu dem sich keine Variante findet, wie zum ersten, das durch die besten Zeugen von beiden Seiten, sowol derjenigen, die für das erste ἔτι etwas anderes hat, als auch derjenigen, die es bietet, beglaubigt ist, ohne Weiteres anerkannt werden müsse. Seine Weglassung ist durch Vergleichung von v. 8 entstanden, wo ein ἔτι an der Spitze des mit einem ὄντων ἡμῶν eingeleiteten Satzes stand, aber keins hinter diesem Genitiv. Hiernach deutete und schrieb man den analogen aber verwickelteren Satz v. 6, ἔτι — χριστὸς — ὄντων ἡμῶν ohne folgendes ἔτι, weil man ganz richtig zwei ἔτι nicht ertrug (so empfindet auch noch Reiche, comment. crit I p. 38: ἔτι otiose repetitum ferri nequit). Man kann dieses am deutlichsten an dem cod. Claromont. beobachten, welcher ursprünglich beide ἔτι darbot. Eine zweite Hand korrigierte für das erste ἔτι das Wortpar εἰς τί und beliess das zweite. Eine dritte

aber stellte das ἔτι wieder her, indem sie dafür das zweite strich. Dieses instruktive Beispiel zeigt aber, dass alle diejenigen Zeugen, welche durch Weglassung des zweiten ἔτι die Setzung des ersten sich ermöglicht haben, als unsichere aus der Zahl derer auszuscheiden sind, welche das erste ἔτι beglaubigen sollen, (wie Reiche p. 37 umgekehrt D. F. G. u. s. w. aus der Reihe der Zeugen für das zweite ἔτι streicht) nämlich jener Correktor von D. u. E. K. L. P.; von diesen ist L ohnehin mit Unrecht aufgeführt, da er ἔτι δέ gibt, was vielmehr an das ει γε des Vatic. erinnert, als an das ἔτι γάρ der übrigen Handschriften. Denn bei L finde ich Akt 24,19 für εἴτι geschrieben ἔτι und in 1. Kor. 3,2 für ἔτι vielmehr ἔστιν. Sein ἔτι δέ an unserer Stelle kann also, da es sonst keine Analogie hat, sowol auf εἴγε oder εἴτιγε, als auch auf ἐσ τί δέ zurückgehen. Mithin bleiben an Handschriften, welche für das erste ἔτι zeugen können, nur übrig Sin., der cod. Ephr., die erste Hand des Claromont. und der Alexandr., welchen Tischendorf und Tregelles für ἔτι anführen, ohne zu bemerken, dass dies nur Vermuthung ist. Denn nach Woide sieht in der hier beschädigten Handschrift der Text so aus:

(οὐ) καταισχύνει ὅτι ἡ ἀγάπη
(το) ῦθεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρ
(δ) ιαις ἡμῶν διὰ πνς πνς ἁγίου
(τ) οῦ δοθέντος ἡμῖν

τι γὰρ χς χς κτλ. Bei der stets fortgehenden Verringerung der Beschädigung des Textes ist es nicht unwahrscheinlich, dass τι = τί und gar nicht der Rest von ἔτι oder ὅτι sei, sodass der Alex nicht mehr als Zeuge für ἔτι gelten darf. Denen steht gegenüber das einstimmige Zeugnis der lateinischen Versionen, welche die Fragepartikel ut quid darbieten. Dieses ist im N. T. Uebersetzung von ἵνα τί z. B. 1. Kor. 10,29 — es hätte können also aus ἡμῖν ἵνα τί durch Weglassung des einen ιν werden ἡμῖν. ἔτι —von εἰς τί (z. B. Mk. 15,34) auch geschrieben ЄϹΤΙ — dann konnte daraus ЄΤΙ durch Vereinerleiung von Є und Ϲ werden — oder von τί: wozu? (z. B. 1. Kor. 15,29), dann wäre möglich, dass aus τι γαρ wurde ετι γαρ. Auf jeden Fall ergibt sich aus der Vergleichung dieser Lateiner mit den oben genannten 3 oder 4 Codices, dass die Buchstaben τι γαρ hinreichend sicher bezeugt sind, um jeden Zweifel gegenüber dem δε oder γε, das sich bei L und Vat. findet, auszuschliessen, aber auch gegenüber dem ει(γε) des Vat. und dem si (enim) d.i. ει (γάρ) vereinzelter Väter und dem εἰ(δέ) der syrischen Uebersetzung. Denn jenes ist offensichtlich aus τι γαρ entstanden. Aber da wir dem ut quid entsprechendes εἰς τί γάρ bei dem ersten Correktor des Clarom.,

bei F. und G. ausdrücklich geschrieben finden, so muss als griechischer Text den lateinischen Versionen am wahrscheinlichsten vorausgedacht werden nicht *ἱνατί*, nicht *τί*, obwol der Sinn der gleiche wäre, sondern *εἰς τί γάρ*; Unter diesen Umständen ist also *τι γάρ* sicheres Element des Textes, darüber, ob noch ein blosses *ἔ* oder ein *εἰσ* (*ἐσ*) dem *τι γάρ* vorangehen, also im ersteren Falle *ἔτι γάρ*, im zweiten *εἰς τί γάρ* gelesen werden soll, streiten die in Betracht kommenden Zeugen: mindestens drei griechische Uncialhandschriften zeugen für das erstere, mindestens zwei, vielleicht auch der Vatic., wenn sein *ειγε* auf *τι γαρ* zurückgeht, und nach dem Obigen möglicher Weise auch Alex., und die lateinischen Versionen zeugen für das letztere und jedenfalls für *τί* als Frage. Da nun in jenen Uncialkodices *ετι* und *ει τει* für *ει τι*, ferner *ειτι*, *εστι*, *ητι* für *ετι* zu finden ist, oder *ετει* (cf. cod. Boerner (G) 1. Kor. 3,3; 12,32) oder *αιται* (cf. denselben cod. in Röm. 5,5b8), da eine Verwechslung von Є und Ϲ öfters Ausfall des einen oder anderen Buchstaben veranlasst, namentlich, wenn der Raumbeschränkung wegen *εις* etwa, wie ich es im Sin. gesehen habe, geschrieben war ‹I‹, wo dann in ‹I‹T|T ⋋P das Auge von ‹I zu T hinüberirrte, so kann die Schreibweise *ετι* nicht für eine Ueberlieferung angesehen werden, welche sicher bekundete, dass man hier in der ältesten Zeit das Wort »noch« verstand, während die lateinischen Uebersetzungen den unanfechtbaren Beweis dafür liefern, dass das in einigen codd. befindliche *εἰς τί γάρ* im Alterthum weiter verbreitet war als heute und wirklich im Sinne der Frage »wozu denn, weshalb denn« verstanden worden ist. Für mich ist damit die Sache entschieden: die von Niemand im Contexte nach Analogie der folgenden Sätze zu erfindende Frage *εἰς τί γάρ* ist nach der Analogie von *ετι ἁμαρτ.* in v. 8 bei mehrdeutigen Zeichen in *ἔτι γάρ* umgelesen worden, und bei Vat, und den sporadischen si enim, die ihm zur Seite stehen, nach Analogie von v. 10 in *εἰ γάρ*. Da nun die Schreibung *ετι* nur unsicher dafür zeugt, dass hier in der ältesten Zeit ein Aussagesatz mit »noch« beginnend verstanden worden sei, die Annahme eines solchen aber keinen im Zusammenhange brauchbaren Sinn gibt, da ferner mannichfaltige Zeugnisse zweifellos beweisen, dass man hier in ältester Zeit einen Fragesatz mit *τί* gefunden hat, der am wahrscheinlichsten nicht mit *τί*, mit *ἱνατί*, sondern mit *εἰς τί* begann, so ist es, sage ich in geradem Gegensatze zu von Hofmann, unter allen Umständen geboten, dass der Ausleger es mit dieser Textgestalt versuche. Jedenfalls wird jeder aufmerksame Leser im Unterschiede von Rückert, der hier nur ruhige Darlegung entdeckt, und von Reiche, der hier eine Frage für unpassend ansieht (p. 35) es begreiflich finden, dass der Apostel, nachdem er eine so unvergleichlich

grosse und kühne Aussage gethan, wie v. 5, in der Form einer affektvollen Frage den lebhaften Drang bekundet, auch die Leser mit derselben Sicherheit der Ueberzeugung zu erfüllen, die ihn selbst beseelt. Dass er in Affekt redet, sieht man ja aus der Häufung der kurzen Sätze v. 7, die er zwischenwirft, um die durch v. 6 aufgeworfene Frage gestützt auf die nachgebrachten Argumente in einem volltönenden Satze zu beantworten.

Um nun v. 6 in unserer Fassung des Textes zu verstehen, muss man zunächst den Aussagesatz aussondern, dessen Inhalt hier nach seiner Beziehung zu dem Inhalte eines anderen Satzes zum Gegenstande der Frage gemacht ist. Derselbe lautet: Christus *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἀπέθανεν*. Das Sterben kommt hier als eine freie Leistung selbstverleugnender Liebe gegen den Mitmenschen in Betracht, da in v. 7 zweimal nach dieser Seite über dasselbe reflektiert wird, noch nicht als Mittel der Rechtfertigung und Versöhnung, welche Werthung bei den Lesern vorausgesetzt und darum ohne weitere Vorbereitung, aber erst v. 9 und 10 mit dem inzwischen Gefundenen kombiniert werden durfte. Jener Aussagesatz hat nun Relation zu einem anderen, welcher unter dem Gesichtspunkte einer Unterscheidung der Zeiten in der sittlichen Entwicklung derer, um welcher willen Christus gestorben ist, sagt: Christus ist (*κατὰ καιρόν*), wenn man den Zeitpunkt seiner Selbstaufopferung nach den zwei grossen Perioden der sittlichen Entwicklung derer bestimmen will, denen sein Opfer galt, nämlich der der *ἀσέβεια* und der, welche durch eine von Gott bewirkte *δικαίωσις* begründet worden ist, noch (*ἔτι*) in der ersten Periode, also noch für *ἀσεβεῖς* gestorben. Beide Aussagen setzt der Apostel als im christlichen Bewusstsein enthalten voraus und ordnet sie zusammen, entsprechend der Zusammengehörigkeit ihres Inhaltes. Denn sie lassen sich so kombinieren, dass der erste zur Grundlage eines Hauptsatzes gemacht, der zweite aber, der dieselbe Sache lediglich in Relation zu jener Zeitkategorie aussagte, in der Form einer durch Partikel und Präpositionen bewirkten Näherbestimmung vor dem Verbum des Hauptsatzes eingefügt wird: »Christus hat das durch unseren Zustand der *ἀσθένεια* veranlasste Selbstopfer noch, wenn man die Zeit, in welche es fiel, in Erwägung zieht, für solche gebracht, die *ἀσεβεῖς* waren«. Dieses Verhältnis nun der beiden Sätze oder vielmehr die in dem aus beiden kombinierten Satze ausgedrückte thatsächliche Coinzidenz des Sterbens Christi als eines Verhaltens zu uns in unserer *ἀσθένεια* und des noch Fortdauerns der *ἀσέβεια* als eines Zustandes der Unwerthheit unserer selbst vor Gott, welcher später einem anderen gewichen ist, macht der Apostel durch *εἰς τί* zum Gegenstand einer Frage, indem er sagt »wozu denn in aller Welt diese Coincidenz eingetreten sei, was sie für einen Zweck und Sinn habe?«

Ist diese Analyse des Satzes richtig, und sie ist richtig, da sie erstens jedem Worte je in seiner Stellung seinen Sinn gibt und zweitens durch den weiteren Lauf der Rede volle Bestätigung findet, so ergibt sich zweierlei in Betreff des *ἔτι*: dass es durch *κατὰ καιρόν* von den vorhergehenden Worten weg zu den folgenden gezogen wird, und dass *κατὰ καιρόν* hier in seiner allgemeinen Bedeutung »in Ansehung des Zeitpunktes, der Zeitbeschaffenheit« die Beschränkung ausdrückt, in welcher das gilt, dass Christus noch für *ἀσεβεῖς* gestorben ist. Denn abgesehen vom Unterschiede der Zeiten und auf das beabsichtigte und erreichte Endergebnis gesehen, ist Christus nicht für Gottlose gestorben, sondern für solche, welche aufgehört haben, Gottlose zu sein, und sich haben bewegen lassen, ihr gottloses Wesen aufzugeben. Damit ist dann aber auch über die Bedeutung des genit. *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν* zweifelloser Aufschluss gegeben. Da *ἔτι* nicht mehr zu ihm gehört, so kann er nicht mehr den mit der Leistung Christi kontrastierenden Zeitcharakter bezeichnen wollen, dazu ist ja eben durch *κατὰ καιρόν* ausdrücklich das *ἔτι ὑπὲρ ἀσεβῶν* bestimmt, und über den in *ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν* enthaltenen Contrast reflektiert der Apostel in v. 7 8. Ohnehin ist unsere *ἀσθένεια* in keiner Weise als Contrast zu Christi Sterben zu denken, da erstens *ἀσθένεια* und *ἀποθανεῖν* an sich verwandte Begriffe sind, und zweitens keinerlei Beziehung zwischen uns und Christus gesetzt wird, welche unsere *ἀσθένεια* und sein Sterben als Contrast erscheinen lassen könnte. Demnach gibt *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν* den Umstand, dass wir, als Christus starb, uns im Zustande der *ἀσθένεια* befanden, als den veranlassenden Beweggrund zu jener That der Aufopferung seitens Christi an. Unsere *ἀσθένεια* bewog ihn zu diesem Opfer. Dann ist über die Bedeutung dieses Wortes entschieden: es ist wie das infirmi der Vulg. und des Syr. nicht mit Schwachheit, sondern mit Krankheit zu übersetzen, wie schon die griechischen Väter thaten, aber nicht mit diesen von der sittlichen Krankheit der Seele, der Sünde zu verstehen. In diesem Falle wäre kein Unterschied zwischen ihr und zwischen der Schwachheit, welche neuere Ausleger hier gesehen haben, indem sie meinten, Paulus rede vom sittlichen Unvermögen, vom Unvermögen Gott zu lieben. Indessen abgesehen davon dass Paulus den Gegensatz von Sünde und Gerechtigkeit bisher nicht als Gegensatz der Schwäche und der Kraftfülle dargestellt und am allerwenigsten in v. 5 von unserer jetzigen Kraft, Gott zu lieben geredet hat, sodass es unverständlich wäre, wie er ohne Weiteres den Mangel an Liebe als unter den Begriff *ἀσθένεια* fallend voraussetzen konnte, würden unsere Worte trotz der Aehnlichkeit des *ἀσθενῆ εἶναι* mit *ἀποθνήσκειν* und darum in undeutlicher Weise den Contrast unseres Zustandes zur Leistung

aber stellte das ἔτι wieder her, indem sie dafür das zweite strich. Dieses instruktive Beispiel zeigt aber, dass alle diejenigen Zeugen, welche durch Weglassung des zweiten ἔτι die Setzung des ersten sich ermöglicht haben, als unsichere aus der Zahl derer auszuscheiden sind, welche das erste ἔτι beglaubigen sollen, (wie Reiche p. 37 umgekehrt D. F. G. u. s. w. aus der Reihe der Zeugen für das zweite ἔτι streicht) nämlich jener Correktor von D. u. E. K. L. P.; von diesen ist L ohnehin mit Unrecht aufgeführt, da er ἔτι δέ gibt, was vielmehr an das ει γε des Vatic. erinnert, als an das ἔτι γάρ der übrigen Handschriften. Denn bei L finde ich Akt 24,19 für εἴτι geschrieben ἔτι und in 1. Kor. 3,2 für ἔτι vielmehr ἔστιν. Sein ἔτι δέ an unserer Stelle kann also, da es sonst keine Analogie hat, sowol auf εἴγε oder εἴτιγε, als auch auf ἔσ τί δέ zurückgehen. Mithin bleiben an Handschriften, welche für das erste ἔτι zeugen können, nur übrig Sin., der cod. Ephr., die erste Hand des Claromont. und der Alexandr., welchen Tischendorf und Tregelles für ἔτι anführen, ohne zu bemerken, dass dies nur Vermuthung ist. Denn nach Woide sieht in der hier beschädigten Handschrift der Text so aus:

(οὐ) καταισχύνει ὅτι ἡ ἀγάπη
(το) ῦθεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρ
(δ) ίαις ἡμῶν διὰ $\overline{\pi\nu\varsigma}$ πνς ἁγίου
(τ) οῦ δοθέντος ἡμῖν
τι γὰρ $\overline{\chi\varsigma}$ χς κτλ. Bei der stets fortgehenden Verringerung der Beschädigung des Textes ist es nicht unwahrscheinlich, dass τι = τί und gar nicht der Rest von ἔτι oder ὅτι sei, sodass der Alex nicht mehr als Zeuge für ἔτι gelten darf. Denen steht gegenüber das einstimmige Zeugnis der lateinischen Versionen, welche die Fragepartikel ut quid darbieten. Dieses ist im N. T. Uebersetzung von ἵνα τί z. B. 1. Kor. 10,29 — es hätte können also aus ἡμῖν ἵνα τί durch Weglassung des einen ιν werden ἡμῖν. ἔτι —von εἰς τί (z. B. Mk. 15,34) auch geschrieben ЄϹΤΙ — dann konnte daraus ЄΤΙ durch Vereinerleiung von Є und Ϲ werden — oder von τί: wozu? (z. B. 1. Kor. 15,29), dann wäre möglich, dass aus τι γαρ wurde ετι γαρ. Auf jeden Fall ergibt sich aus der Vergleichung dieser Lateiner mit den oben genannten 3 oder 4 Codices, dass die Buchstaben τι γαρ hinreichend sicher bezeugt sind, um jeden Zweifel gegenüber dem δε oder γε, das sich bei L und Vat. findet, auszuschliessen, aber auch gegenüber dem ει(γε) des Vat. und dem si (enim) d.i. ει (γάρ) vereinzelter Väter und dem εἰ(δέ) der syrischen Uebersetzung. Denn jenes ist offensichtlich aus τι γαρ entstanden. Aber da wir dem ut quid entsprechendes εἰς τί γάρ bei dem ersten Correktor des Clarom.,

bei F. und G. ausdrücklich geschrieben finden, so muss als griechischer Text den lateinischen Versionen am wahrscheinlichsten vorausgedacht werden nicht *ἱνατί*, nicht *τί*, obwol der Sinn der gleiche wäre, sondern *εἰς τί γάρ*; Unter diesen Umständen ist also *τι γάρ* sicheres Element des Textes, darüber, ob noch ein blosses *ἔ* oder ein *εἰσ* (*ἐσ*) dem *τι γάρ* vorangehen, also im ersteren Falle *ἔτι γάρ*, im zweiten *εἰς τί γάρ* gelesen werden soll, streiten die in Betracht kommenden Zeugen: mindestens drei griechische Uncialhandschriften zeugen für das erstere, mindestens zwei, vielleicht auch der Vatic., wenn sein *ειγε* auf *τι γαρ* zurückgeht, und nach dem Obigen möglicher Weise auch Alex., und die lateinischen Versionen zeugen für das letztere und jedenfalls für *τί* als Frage. Da nun in jenen Uncialkodices *ετι* und *ει τει* für *ει τι*, ferner *ειτι*, *εστι*, *ητι* für *ετι* zu finden ist, oder *ετει* (cf. cod. Boerner (G) 1. Kor. 3,3; 12,32) oder *αιται* (cf. denselben cod. in Röm. $5,5^{b}8$), da eine Verwechslung von Є und Ϲ öfters Ausfall des einen oder anderen Buchstaben veranlasst, namentlich, wenn der Raumbeschränkung wegen *εις* etwa, wie ich es im Sin. gesehen habe, geschrieben war ‹I‹, wo dann in ‹I‹T|T>P das Auge von ‹I zu ‹T hinüberirrte, so kann die Schreibweise *ετι* nicht für eine Ueberlieferung angesehen werden, welche sicher bekundete, dass man hier in der ältesten Zeit das Wort »noch« verstand, während die lateinischen Uebersetzungen den unanfechtbaren Beweis dafür liefern, dass das in einigen codd. befindliche *εἰς τί γάρ* im Alterthum weiter verbreitet war als heute und wirklich im Sinne der Frage »wozu denn, weshalb denn« verstanden worden ist. Für mich ist damit die Sache entschieden: die von Niemand im Contexte nach Analogie der folgenden Sätze zu erfindende Frage *εἰς τί γάρ* ist nach der Analogie von *ετι ἁμαρτ.* in v. 8 bei mehrdeutigen Zeichen in *ἔτι γάρ* umgelesen worden, und bei Vat, und den sporadischen si enim, die ihm zur Seite stehen, nach Analogie von v. 10 in *εἰ γάρ*. Da nun die Schreibung *ετι* nur unsicher dafür zeugt, dass hier in der ältesten Zeit ein Aussagesatz mit »noch« beginnend verstanden worden sei, die Annahme eines solchen aber keinen im Zusammenhange brauchbaren Sinn gibt, da ferner mannichfaltige Zeugnisse zweifellos beweisen, dass man hier in ältester Zeit einen Fragesatz mit *τί* gefunden hat, der am wahrscheinlichsten nicht mit *τί*, mit *ἱνατί*, sondern mit *εἰς τί* begann, so ist es, sage ich in geradem Gegensatze zu von Hofmann, unter allen Umständen geboten, dass der Ausleger es mit dieser Textgestalt versuche. Jedenfalls wird jeder aufmerksame Leser im Unterschiede von Rückert, der hier nur ruhige Darlegung entdeckt, und von Reiche, der hier eine Frage für unpassend ansieht (p. 35) es begreiflich finden, dass der Apostel, nachdem er eine so unvergleichlich

grosse und kühne Aussage gethan, wie v. 5, in der Form einer affektvollen Frage den lebhaften Drang bekundet, auch die Leser mit derselben Sicherheit der Ueberzeugung zu erfüllen, die ihn selbst beseelt. Dass er in Affekt redet, sieht man ja aus der Häufung der kurzen Sätze v. 7, die er zwischenwirft, um die durch v. 6 aufgeworfene Frage gestützt auf die nachgebrachten Argumente in einem volltönenden Satze zu beantworten.

Um nun v. 6 in unserer Fassung des Textes zu verstehen, muss man zunächst den Aussagesatz aussondern, dessen Inhalt hier nach seiner Beziehung zu dem Inhalte eines anderen Satzes zum Gegenstande der Frage gemacht ist. Derselbe lautet: Christus *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἀπέθανεν*. Das Sterben kommt hier als eine freie Leistung selbstverleugnender Liebe gegen den Mitmenschen in Betracht, da in v. 7 zweimal nach dieser Seite über dasselbe reflektiert wird, noch nicht als Mittel der Rechtfertigung und Versöhnung, welche Werthung bei den Lesern vorausgesetzt und darum ohne weitere Vorbereitung, aber erst v. 9 und 10 mit dem inzwischen Gefundenen kombiniert werden durfte. Jener Aussagesatz hat nun Relation zu einem anderen, welcher unter dem Gesichtspunkte einer Unterscheidung der Zeiten in der sittlichen Entwicklung derer, um welcher willen Christus gestorben ist, sagt: Christus ist (*κατὰ καιρόν*), wenn man den Zeitpunkt seiner Selbstaufopferung nach den zwei grossen Perioden der sittlichen Entwicklung derer bestimmen will, denen sein Opfer galt, nämlich der der *ἀσέβεια* und der, welche durch eine von Gott bewirkte *δικαίωσις* begründet worden ist, noch (*ἔτι*) in der ersten Periode, also noch für *ἀσεβεῖς* gestorben. Beide Aussagen setzt der Apostel als im christlichen Bewusstsein enthalten voraus und ordnet sie zusammen, entsprechend der Zusammengehörigkeit ihres Inhaltes. Denn sie lassen sich so kombinieren, dass der erste zur Grundlage eines Hauptsatzes gemacht, der zweite aber, der dieselbe Sache lediglich in Relation zu jener Zeitkategorie aussagte, in der Form einer durch Partikel und Präpositionen bewirkten Näherbestimmung vor dem Verbum des Hauptsatzes eingefügt wird: »Christus hat das durch unseren Zustand der *ἀσθένεια* veranlasste Selbstopfer noch, wenn man die Zeit, in welche es fiel, in Erwägung zieht, für solche gebracht, die *ἀσεβεῖς* waren«. Dieses Verhältnis nun der beiden Sätze oder vielmehr die in dem aus beiden kombinierten Satze ausgedrückte thatsächliche Coinzidenz des Sterbens Christi als eines Verhaltens zu uns in unserer *ἀσθένεια* und des noch Fortdauerns der *ἀσέβεια* als eines Zustandes der Unwerthheit unserer selbst vor Gott, welcher später einem anderen gewichen ist, macht der Apostel durch *εἰς τί* zum Gegenstand einer Frage, indem er sagt »wozu denn in aller Welt diese Coincidenz eingetreten sei, was sie für einen Zweck und Sinn habe?«

Ist diese Analyse des Satzes richtig, und sie ist richtig, da sie erstens jedem Worte je in seiner Stellung seinen Sinn gibt und zweitens durch den weiteren Lauf der Rede volle Bestätigung findet, so ergibt sich zweierlei in Betreff des ἔτι: dass es durch κατὰ καιρόν von den vorhergehenden Worten weg zu den folgenden gezogen wird, und dass κατὰ καιρόν hier in seiner allgemeinen Bedeutung »in Ansehung des Zeitpunktes, der Zeitbeschaffenheit« die Beschränkung ausdrückt, in welcher das gilt, dass Christus noch für ἀσεβεῖς gestorben ist. Denn abgesehen vom Unterschiede der Zeiten und auf das beabsichtigte und erreichte Endergebnis gesehen, ist Christus nicht für Gottlose gestorben, sondern für solche, welche aufgehört haben, Gottlose zu sein, und sich haben bewegen lassen, ihr gottloses Wesen aufzugeben. Damit ist dann aber auch über die Bedeutung des genit. ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν zweifelloser Aufschluss gegeben. Da ἔτι nicht mehr zu ihm gehört, so kann er nicht mehr den mit der Leistung Christi kontrastierenden Zeitcharakter bezeichnen wollen, dazu ist ja eben durch κατὰ καιρόν ausdrücklich das ἔτι ὑπὲρ ἀσεβῶν bestimmt, und über den in ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν enthaltenen Contrast reflektiert der Apostel in v. 7 8. Ohnehin ist unsere ἀσθένεια in keiner Weise als Contrast zu Christi Sterben zu denken, da erstens ἀσθένεια und ἀποθανεῖν an sich verwandte Begriffe sind, und zweitens keinerlei Beziehung zwischen uns und Christus gesetzt wird, welche unsere ἀσθένεια und sein Sterben als Contrast erscheinen lassen könnte. Demnach gibt ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν den Umstand, dass wir, als Christus starb, uns im Zustande der ἀσθένεια befanden, als den veranlassenden Beweggrund zu jener That der Aufopferung seitens Christi an. Unsere ἀσθένεια bewog ihn zu diesem Opfer. Dann ist über die Bedeutung dieses Wortes entschieden: es ist wie das infirmi der Vulg. und des Syr. nicht mit Schwachheit, sondern mit Krankheit zu übersetzen, wie schon die griechischen Väter thaten, aber nicht mit diesen von der sittlichen Krankheit der Seele, der Sünde zu verstehen. In diesem Falle wäre kein Unterschied zwischen ihr und zwischen der Schwachheit, welche neuere Ausleger hier gesehen haben, indem sie meinten, Paulus rede vom sittlichen Unvermögen, vom Unvermögen Gott zu lieben. Indessen abgesehen davon dass Paulus den Gegensatz von Sünde und Gerechtigkeit bisher nicht als Gegensatz der Schwäche und der Kraftfülle dargestellt und am allerwenigsten in v. 5 von unserer jetzigen Kraft, Gott zu lieben geredet hat, sodass es unverständlich wäre, wie er ohne Weiteres den Mangel an Liebe als unter den Begriff ἀσθένεια fallend voraussetzen konnte, würden unsere Worte trotz der Aehnlichkeit des ἀσθενῆ εἶναι mit ἀποθνήσκειν und darum in undeutlicher Weise den Contrast unseres Zustandes zur Leistung

Christi ausdrücken, den viel besser und geflissentlich die Worte ἔτι ὑπὲρ ἀσεβῶν vor die Augen rücken. Sieht man aber richtig, wie Meyer, in unserer ἀσθένεια unsere Hülfsbedürftigkeit und Elend als Motiv der Leistung Christi ausgedrückt, einen Zustand, unten dem wir selbst leiden, so gesteht man ja ein, dass ἀσθένεια die Schwäche oder Kraftlosigkeit dessen ist, der ohne Hülfe sterben, seinem Elende vollends erliegen würde, und das nennt man auf deutsch Krankheit. Oder war es unnatürlich für die christlichen Leser, die da glaubten und wussten, dass sie durch Christum dem Leben gewonnen, dass sie durch seinen Tod aus einem Zustande erlöst seien, der mit dem Tode enden musste und die Keime des Todes in sich trug, wenn man diesen Zustand als ein Siechthum ihnen zu betrachten zumuthete? War es unverständlich, das Sterben Christi in seiner heilbringenden Wirkung auf uns unter dem Bilde anzuschauen, dass eine unheilbare Krankheit durch die freiwillige Selbstopferung eines einzigen Reinen gehoben sei? Kennen doch die heidnischen Völker alle in ihren Sagen und geschichtlichen Erinnerungen Beispiele für den Gedanken, dass es Krankheiten gebe, die nur durch freies Opfer eines Unschuldigen gehoben werden können, dass Epidemien von ganzen Völkern genommen worden sind durch Selbsthingabe in den Tod von Seiten eines Ausgezeichneten. Und ist doch beides auch der biblischen Sprache geläufig, in welcher Paulus denkt. Sie schaut den durch Abfall von Gott veranlassten Zustand der Auflösung und Corruption eines States oder Volkes als Krankheit an (vgl. z. B. Jes. 1,5 ff), herbeigeführt durch verdiente göttliche Schläge, und die Wendung desselben leitet sie davon her, dass der Heilsmittler die gutmachende Leistung übernahm, dass Gott gegen ihn die Schuld Aller wie einen Feind anrennen liess, dass er τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν, dass er in Folge hiervon gewaltsamen Tod erlitt, und dieser Tod uns zur Heilung gedieh (Jes. 53,4—6).

Ich finde es hiernach sehr natürlich, dass der Apostel sich so ausdrückte, dass unser Christum zum Tode veranlassender Zustand als Gefährdung unseres Lebens, als Krankheit erscheint. Aber auch der Zusammenhang unserer Stelle beweist abgesehen davon, dass mit dem Satze χριστὸς ἀπέθανεν auch die klassische Stelle des A. T. s, welche vom Tode des Heilandes die Heilung unserer Krankheit herleitet, in der Erinnerung auftauchen musste, dafür, dass dem Apostel in seiner Anschauung ein Zustand der Todesgefahr vorschwebte, welcher durch Christi Leistung aufgehoben sei, und dass ihm die Rechtfertigung des Sünders als Sicherung und Neubegründung des schon verloren gegebenen Lebens erschien. Denn ohne dass er bisher vom Tode als der Strafe der Sünde geredet hätte, folgert er in 5,12 ff. aus unserem Stücke,

als liege es klar darin vor, dass uns ebenso, wie mit Adams Sünde auch der Tod gegeben gewesen, mit der Rechtfertigung durch Christi Gehorsamsleistung auch die zum ewigen Leben führende Macht göttlicher Gnade geschenkt worden sei. Und schon in v. 7. ist offenbar die selbstverständliche Situation die, dass es gilt einen Gerechten durch freiwilliges Sterben aus seiner Lebensgefahr zu retten. Wenn nun hiernach der Apostel ausdrücken wollte, dass Christus das Schlimmste freiwillig gelitten hat, um uns, die wir ohne Rechtfertigung eine sichere Beute des Todes waren, von diesem schlimmsten zu retten, so lag es auch im Zusammenhange seiner Gedanken, diesen unseren bejammernswerthen Zustand, der Christum zu mitleidigem Eingreifen bewog, in seiner Angemessenheit zu dem *ἀποθανεῖν* Christi als einen solchen der *ἀσθένεια* der hülflosen Krankheit vorzustellen. Es müsste denn sein, dass diese Vorstellung nach dem Vorhergehenden nicht zu erwarten war. Aber *ἀσθένεια* ist doch eine der *θλίψεις*, die uns widerfahren und von denen gesagt war, dass wir uns in ihnen nicht zu schämen brauchen, weil wir wohl begründete Hoffnung haben. Unsere Christenhoffnung, aus aller Bedrängnis erlöst zu werden, stützt sich aber auf die durch Christum schon in unserer *θλῖψις* erfahrene Liebe und Heilsmacht. Er hat uns aus einer Noth errettet, deren Beseitigung unser Leben auf ewig der Gefährdung entzieht, deren Beseitigung also das schliessliche Ende aller Trübsale und den herrlichen Sieg über alle Noth verbürgt (v. 9). Wie sollte da für die betreffende Lebensnoth, bei der der Tod abgewendet worden ist für immer, deren Dasein Christi Erbarmen wachrief und zu dem aufopferungsvollsten Schritte trieb, der Ausdruck »wir waren krank« nicht vorbereitet sein? Dieses wird nun auch noch von einer anderen Seite ersichtlich. Die Liebe Gottes, war v. 5 gesagt, hat sich durch das Geschenk heiligen Geistes an unseren Herzen ausgeschüttet. Das war zu verstehen von der Einpflanzung des göttlichen, ewigen Lebens, welches dereinst die ganze Kreatur verklären und vom Loose der Vergänglichkeit befreien wird, in die Herzen, in das Innere. Nun ist es aber bekannt, dass in der biblischen Sprache Gott die Menschen damit krank macht und in den Tod bringt, dass er sein Angesicht abwendet, das ihnen verliehene *πνεῦμα* wieder einzieht, wie seinen Odem (vgl. z. B. Ps. 104,29), und dass die Entsendung seines Geistes die Hinschwindenden wieder schafft und das Aussehen des Erdbodens erneuert (v. 30). So seufzt insbesondere der schwer erkrankte König, indem er seine Krankheit als Verurtheilung durch Jahve betrachtet und in derselben all seinen Lebensmuth und seine Thatkraft verloren glaubt: »tilge aus alle meine Sünden, schaffe ein reines Herz mir und einen zuverlässigen Geist pflanze neu in mein Inneres, verwirf

mich nicht und nimm Dein πνεῦμα ἅγιον nicht von mir, lass mich wieder fühlen Freude über Deine Hülfe und ein thatenfrischer Geist stütze mich!« Hier ist die Genesung von der Krankheit gedacht unter anderen auch als Wiedererwachen des mit dem Königsamte über den Beter gekommenen hohen, selbstgewissen und thatenfreudigen Sinnes (vgl. Jes. 44,3; die Parallele von Heilen und Retten Jer. 17,14, von Heilen und den Zorn aufheben und Frieden verleihen Jes, 57, 17—19; endlich dass die Gabe des Geistes Rettung von Unreinigkeit mit sich bringt s. Ez. 36, 27—29). Da meine ich nichts besonderes zu behaupten, wenn ich sage, dass die Vorstellung von der Begabung mit heiligem Geiste als der Erweckung der Christen zu einem neuen, gottinnigen, schuldfreien, friedevollen, alle Noth überwindenden ewigen inneren Leben für den vor ihr liegenden, Christi Erbarmen erweckenden, durch seine Selbstopferung aufgehobenen Zustand, da die betreffenden in sich selbst und ihrer Sünde befangen, mit bösem Gewissen vor Gott und ohne Hoffnung dahinlebten, in einem biblische Sprache redenden Manne wie Paulus die Vorstellung des Siechthums, des in Krankheit dahinschwindens nach sich ziehen oder vielmehr mit sich führen musste.

Demnach bleibe ich bei der schon früher gegebenen Erklärung: Christus hat sich durch unser Kranksein bestimmen lassen, freiwillig über sich zu nehmen, was schlimmer als Krankheit, was ihre Vollendung ist, nämlich den Tod. Darin zeigt sich seine Liebe in ihrer Grösse; ihrer ganzen Fülle wird man aber erst inne, wenn man bedenkt, dass dieses Opfer in eine Zeit fiel, wo unsererseits noch nicht die geringste Spur einer Aenderung unseres Verhaltens und unseres Werthes vor Gott zum Besseren vor sich gegangen war. Menschlich gedacht hätte es am nächsten gelegen, und in der Ordnung geschienen, dass er uns in unserem Elende hätte fortkranken und hinsiechen lassen, bis wir etwa durch die stetige Steigerung unseres Elends und durch vorbereitende prophetische Predigt dazu bewogen, in uns gegangen und der befreienden, rettenden That verlangend und würdiger gegenübergestanden hätten. Aber der Drang seines Erbarmens war so gross, dass die sittliche Unwürdigkeit der zu Rettenden ihn nicht abhielt. Dieses beides setzt der Apostel: unsere Krankheit trieb ihn zu sterben und unsere ἀσέβεια hielt ihn nicht ab, schon jetzt zu thun, was uns retten konnte; und was dieses zu bedeuten habe und zeigen wolle, fragt der Apostel.

Eine höchst natürliche Frage in einem Zusammenhange, wo in der Form eines Schlusses a maiori ad minus von der erfahrenen Gnade Gottes aus die Gewissheit zukünftig zu erfahrender festgestellt wird, und geeignet, durch γάρ mit dem Vorhergehenden verknüpft zu werden. Denn dass sie dazu taugt, ist die letzte Probe für

die Richtigkeit des von mir konstituierten Textes und meiner Deutung von v. 5. »Unsere Hoffnung schändet darum nicht als eine grundlose Träumerei, weil wir in dem Empfange des heiligen Geistes in unseren Herzen einen rückhaltlosen Ausbruch der Liebe Gottes erlebt haben«, hat der Apostel v. 5 gesagt, und es ist eine diesen eigenthümlich kühnen Ausspruch rechtfertigende Erklärung (*γάρ*), wenn er fortfährt: »Denn wozu hat Christus auf unser Kranksein hin sich in den Tod gegeben, so dass sein Tod, wenn man die Zeitbeschaffenheit erwägt, noch ein Tod für *ἀσεβεῖς* war?« Hier sieht man ja aufs deutlichste, dass Gottes Liebe nicht mehr an sich halten konnte; statt wie bisher sich zurückzuhalten, da doch das Hindernis seiner Liebeserweisung, unsere Unwürdigkeit mitsammt unserer Krankheit und unserem Elende fortdauerte, sandte er seinen Sohn, damit er für uns sterbe, auf dass er selbst an uns als nun Versöhnten seiner Liebe durch Einpflanzung neuen Lebens in unsere Herzen ein vorläufiges Genüge thun könnte. Denn in diesem Sinne kommt der Apostel auf Christi Tod hinter v. 5 zu reden, wie aus v. 10.11 erhellt, wo er sich resumiert. Da erscheint der Tod Christi als Mittel der die Lebensgemeinschaft mit Gott, die Bethätigung seiner Lebensgemeinschaft mit uns, wie sie in der Begabung mit heiligem Geiste angehoben hat, ermöglichenden Herstellung unserer gestörten rechtlichen Beziehung zu Gott. An dem geschichtlichen Anfangspunkte dieser ganzen Bewegung, welche in der Sendung des Geistes ihr vorläufiges Ziel erreicht hat, lässt sich am deutlichsten beobachten, dass die göttliche Liebe die Reserve nicht mehr ertragen hat, die ihr die Zeitbeschaffenheit nach wie vor aufzuerlegen schien, dass sie statt auf bessere Gelegenheit zu warten, zu noch ungelegener Zeit in selbständiger Initiative ihr Rettungswerk vollbrachte, um bessere Zeit zu schaffen. Eben darum sagt der Apostel nicht *εἰς τί γὰρ ὁ θεὸς ὄντων κτλ τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν θάνατον παρέδωκεν*; denn das wäre schon eine Deutung der geschichtlich vorliegenden Thatsache von der Voraussetzung der Liebe Gottes aus, während es ihm darauf ankommt, die Leser durch Betrachtung der objektiven Thatsache des freien Todes Christi, den die Leser als ihren Heiland erkennen, und ihrer Beziehung zu dem Zustande der erlösten Menschheit, erst zu dem Schlusse hinzudrängen, dass hier ein Ausbruch der Liebe in Gott vorliege, welcher das zweifellose Vertrauen auf endliche Errettung aus aller Noth als seine nothwendige Consequenz begründen müsse. Gegeben ist da zunächst nur die Thatsache, dass Christus in Freiheit den Tod gestorben ist, in Folge dessen uns in unserer Krankheit ein neues inneres Leben und damit die Hoffnung des Lebens überhaupt mittelst heiligen Geistes eingepflanzt wurde. Dass Christus dieses Rettungs-

werk vollbrachte zu einer Zeit, da unsere Unwerthheit vor Gott noch ungeändert fortdauerte, unsere Unangemessenheit zu dem eignen sittlichen Wesen und Heilswerke des Gottessohnes auf der Hand lag, lässt zunächst auf die unvergleichliche Stärke seiner helfenden, barmherzigen Liebe schliessen, wenn man die Opfer daneben hält, die sonst ein Mensch für den anderen bringt, und die Bedingungen, unter welchen er sich dazu bereitfinden lässt. Um dieses recht deutlich zu machen, schiebt der Apostel vor seiner Antwort auf die Frage das Satzpar v. 7 ein. Es ist nicht nöthig, hier der bunten Fülle der Auslegungen nachzugehen, da durch die rechte Erkenntnis des Zusammenhanges die richtige unfehlbar vorgezeichnet ist. In neuerer Zeit hat man sich mit Recht darüber geeinigt, dass *δικαίου* der gen. von *δίκαιος* und nicht von *δίκαιον* ist; denn v. 8 beweist, dass der Apostel die Grösse der Liebe Christi durch die Thatsache ersichtlich macht, dass Christus indem er sich für Sünder in den Tod gab, ein Opfer gebracht habe, dem sich an Leistungen der Menschen nichts vergleichen lasse, weil es bei ihnen schon schwer halte, ein Beispiel dafür zu finden, dass einer sein Leben für einen gerechten Mitmenschen hingebe. Bei dem Gegensatze, in welchem *ἁμαρτωλοί* gesagt ist und *δικαίου* wieder zu den *ἀσεβεῖς* in v. 6, die noch nicht *ἐδικαιώθησαν* (v. 1.9) versteht sich von selbst, dass *δικαίου* persönlich gemeint ist und einen Gerechten bezeichnet. Damit ist aber auch über die Fassung von *τοῦ ἀγαθοῦ* entschieden (so auch Meyer). Wäre da *τὸ ἀγαθόν* gedacht im Sinne eines sittlichen Gutes, einer werthvollen Idee, so hätte der Apostel in v. 8 nicht fortfahren können, als habe er lauter Gegensatz gegen das Opfer Christi ausgedrückt. Denn auch dieses fiele unter den Gesichtspunkt des Sterbens für das Gute, sogewiss wir jede Aufopferung des eigenen Lebens, welche darauf abzweckt, einen entarteten Kreis für das Gute zu erhalten und wiederzugewinnen (wie z. B. wenn ein Feldherr dem Tode sich preisgibt, um sein feiges Heer zur Tapferkeit zurückzubringen, oder ein Patriot, um ein schlaffes Volk zur Empörung gegen die Fremdherrschaft zu reizen) bezeichnen müssen als ein Sterben für das Gute, trotzdem dass es entartete, gegen den Helden unvortheilhaft abstechende Subjekte sind, denen das Opfer eventuell zu Gute kommt. Ganz in demselben Falle ist auch Christus: da er mit seinem Opfer letzlich bezweckte, aus Sündern und Gottlosen eine Gemeinde herzustellen, in welcher das der Idee entsprechende Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Menschheit realisiert sei, starb er, obwol für noch sündige und noch gottlose Menschen, doch für ein oder für das *ἀγαθόν*. Es hätte also der Apostel den ganzen Gewinn den er aus dem richtig geformten Gegensatze »unter Menschen kaum einer für einen Gerechten, Christus aber für noch

Sündige« offenbar in v. 8 ziehen will, ohne es zu merken selbst dadurch verdorben, dass er einen Satz zwischeneinsprengte, welcher den Gegensatz wiederaufhob. Denn indem er als das, wofür der Tod erlitten wird, ein von den zeitweiligen Personen in Gedanken zu trennendes, sie überragendes Gut hinstellte und das Vorkommen solches Opfers unter Menschen selbst betonte, ohne dass der Gedanke es erfordert hatte, liess er mindestens ebensowol eine Aussage über die Gleichartigkeit des Opfers Christi mit den unter Menschen vorkommenden erwarten, da auch jenes sich dadurch charakterisiert, dass Christus ein Gut im Auge hatte, gegen welches die moralische Unwerthheit der zu Erlösenden als etwas zeitweiliges, nur vorübergehendes nicht ins Gewicht fiel. Eben dieses hat er nun aber an Christi That in v. 6 hervorgeboben und betont es in v. 8 als das unvergleichliche Charakteristikum wieder, dass Christus sich von dem Bewirken des Guten durch die noch andauernde Schlechtigkeit derer, die es dereinst gebessert geniessen sollten, nicht habe zurückhalten lassen. Also kann er dieses selbe unmöglich in v. 7^b als etwas nicht für Christi Opfer charakteristisches, als etwas auch unter Menschen sonst vorkommendes bezeichnet haben.

Dazu kommt, dass keinerlei Beziehung zwischen *δίκαιος* und *τὸ ἀγαθόν* ausgedrückt ist, noch auch aus den Begriffen selbst herausgerechnet werden kann, welche verhinderte, dass das Sterben für das Gute nicht auch einmal in der konkreten Form eines Sterbens für einen Gerechten gedacht werde. Das Heil des Vaterlandes kann davon abhängen, dass ein bestimmter Gerechter gerettet wird; wenn ich dieses nun unter Opferung meines Lebens zuwegebringe, bin ich dann nicht *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* für das gefährdete Gut gestorben, das über den einzelnen Personen steht? Oder auch wenn ich für einen Gerechten sterbe, muss es da immer persönliche Neigung, kann es nicht die Entrüstung gegen die Ungerechtigkeit, die Begeisterung für die Erhaltung des Rechtes sein, die mich bewegt, sodass ich auch in diesem Falle indem für einen Gerechten zugleich für ein viel höheres Gut den Tod erlitten habe?

Hieraus ergibt sich nicht bloss, dass *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* für den Guten und nicht für das Gute bedeutet, sondern auch, dass *ὁ ἀγαθός* keinen Gegensatz zu *δίκαιος* ausdrücken will, dass es sich vielmehr wie der Totalbegriff (daher der Artikel) zu einem Artbegriffe (daher *δίκαιος* ohne Artikel) auf demselben Gebiete verhält. Denn der Gute im Unterschiede vom Schlechten kann in mancherlei Gestalt erscheinen, unter anderen auch als ein *δίκαιος* gegenüber einem *ἁμαρτωλός* oder *ἀσεβής* und um diesen Gegensatz handelt es sich im Zusammenhange. Will man also nicht wie die syrische Uebersetzung kühnlich für *δικαίου* geradezu *ἀδίκου* in den Text setzen, so

gebe man es auf, *δίκαιος* und *ἀγαθός*, woran schon der Gegensatz der Artikulierung und der Nichtartikulierung jeden, der griechisch versteht, hindern muss, als koordinierte Theilbegriffe eines beiden gemeinschaftlichen Oberbegriffes in Gegensatz zu einander zu stellen, sondern fasse den zweiten Satz als einen Nachtrag zu dem allein betonten und in v. 8 für die Argumentation verwendeten ersten, durch welchen der Apostel dem Bedürfnis Genüge thut, den im ersten Satze angenommenen speciellen Fall als einen thatsächlich möglichen durch Conzession eines noch grösseren Gebietes möglichen Geschehens zu rechtfertigen, wie dieses auch von Hofmann trotz seiner Rückkehr zu der falschen Fassung von *τοῦ ἀγαθοῦ* als Neutrum richtig eingesehen hat. Dieser Auffassung vom Verhältnis der beiden Sätze entspricht der allein klar vorliegende Unterschied zwischen beiden. Derselbe besteht nämlich nicht bloss darin, dass *ὁ ἀγαθός* das ganze Gebiet sittlichen Werthes zusammenfasst, während *δίκαιος* eine einzelne spezielle Erscheinung daraus benennt, sondern auch, was zu wenig beachtet ist, dass es im ersten heist *ἀποθανεῖται*, im zweiten *καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν*. Nicht von der Geschichte vergangner Jahrhunderte redet der Apostel, sondern sich und seine Leser ansehend sagt er: nach dem, was wir über uns selbst wissen, gehört es nicht bloss nicht zu den alltäglichen Gepflogenheiten unseres Daseins, für einen Gerechten den Tod zu leiden, sondern ist es kaum zu erwarten und wird es kaum je geschehen, dass einer von uns für einen Gerechten den Tod leidet. Aber er bedenkt, dass ihm mancher begeisterte Christ erwidern könnte, wie bereit er sei, gegebenen Falls für die Brüder das Leben zu lassen, (1 Joh. 3,16) deshalb fügt er die Worte hinzu »für den Guten vermisst sich ja vielleicht der eine oder der andere zu sterben«, als ob er sagen wollte: weil ich weiss, dass, wo es sich um die Rettung des guten Menschen handelt, dass da gerade mancher sich fähig fühlt und für kühn genug erklärt selbst den Tod zu leiden, und ich keineswegs meine, dieses zu missbilligen, deshalb habe ich es nicht als unmöglich bezeichnet, sondern nur als etwas, dass sich kaum ereignen werde, dass einer für einen Gerechten den Tod litte. Die Gegenwart, die er als möglich zugiebt *τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν*, nämlich dass die Leser und er Leute kennen, die sich zu dieser Leistung im Stande fühlen und erklären, hat ihn bestimmt, für die Zukunft (*ἀποθανεῖται*) das Sterben eines Menschen für einen Gerechten nicht als unmöglich auszuschliessen, sondern nur als etwas zu bezeichnen, das kaum sich ereignen werde, das zu den seltenen Ausnahmen gehöre. Fassen wir die beiden Sätze in dieser Weise, so ergiebt sich ein ungehinderter Fortgang der Betrachtung, ob wir sie mit dem vorhergehenden oder mit dem folgenden Satze kombinieren. Im ersteren Falle schreitet der Apostel so vorwärts: wozu hat

denn Christus auf Anlass unserer Krankheit den Tod gelitten noch in einer Zeit, da er lediglich Gottlosen zu gute kam, während doch sonst unter Menschen bei ihrer etwaigen Bereitschaft, für den Guten zu sterben, das viel natürlichere Liebeswerk, für einen Gerechten zu sterben, kaum vorkommen möchte. Im anderen Falle aber so: wenn es bei aller eventuellen Bereitschaft des einen oder des andern, für den Guten sein Leben zu opfern, doch schon ein äusserst seltenes Ereignis sein würde, wenn ein Mensch sich für einen Gerechten in den Tod gäbe, so zeigt offenbar darin sich ein überschwänglicher Drang von Liebe, dass Christus für uns, da wir noch fortfuhren Sünder zu sein, den Tod gelitten hat.

Für uns, denen v. 6 Frage ist und demnach v. 8 die durch den Gegensatz in den beiden Sätzen mit *γάρ* vorbereitete Antwort auf diese Frage, dass es nämlich die eigenthümliche Liebe Christi sei, die aus der die Frage v. 6 motivierenden Thatsache hervorleuchten solle, ist es ausgeschlossen, mit von Hofmann v. 8 zum Anfange eines neuen Gedankens zu machen. Ich wüsste auch nicht, was dazu veranlassen konnte gegen den offenbaren Augenschein, dass in v. 9—11 der Gewinn aus der vorigen Darlegung gezogen wird, wenn es nicht theils die verkehrte Auffassung von v. 6 als einem Aussagesatze nach der falschen Lesart *ἔτι* gewesen ist, theils die bei der herkömmlichen Auslegung unüberwindbaren Bedenken, erstens dass es nicht heisst »Gott hat seine Liebe ins Licht gestellt«, sondern im praes. *συνίστησιν*, und zweitens dass nach dem Vorhergehenden wol eine Aussage über das lockende Hervorstechen der Liebe Christi über alle menschliche Liebe zu erwarten war, aber nicht eine solche von der Liebe Gottes, die ja auch in v. 9. 10 immer nur als eine durch Christum vermittelte bezeichnet wird, von deren Beziehung zur Liebe Christi aber gar nichts gesagt ist, am wenigstens solches, was berechtigte, die eine mit der anderen und die Subjekte beider zu vertauschen. Diese Bedenken müssen gehoben werden, da auch abgesehen davon, dass wir bei richtigerem Texte in v. 6 und bei anderer Fassung des v. 8 mit v. 6 verbindenden Gedankens gar nicht mehr zweifeln können. dass v. 8 die Argumentation vollendet, welche in v. 6 begann, die Deutung von Hofmanns unerträgliche Zumuthungen an uns stellt. Sie verlangt, dass wir *συνίστησιν τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην* als einen in sich vollendeten Satz fassen des Inhaltes: »Gott erzeigt, thut kund, gibt zu erfahren seine Liebe;« ohne zu wissen, worin und womit, und wie sich diese Liebesbethätigung zu der in v. 5 verhalte, denn *ὅτ* soll ja den Gottes Verhalten ermöglichenden Grund bezeichnen. Aber *συνίστησιν* ist eine Vorstellung und Vorzeigung, durch welche man das Vorgezeigte zur Annahme und Auf

nahme empfiehlt; im Zusammenhange handelt es sich aber darum, dass Gott uns liebt und nicht darum, dass wir seine Liebe uns gern gefallen lassen. Und wenn ich verstehen kann, dass Gott uns Liebe entgegenbringt, weil Christus durch seinen Tod unsere Sünden gesühnt, so verstehe ich doch nicht, wie der Apostel *ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν* betonen konnte. Denn dass Christi Tod gerade in diese Zeit noch gefallen, ist nicht der Grund, dass Gott überhaupt seine Liebe kundthat, sondern höchstens dafür, dass jetzt schon. Der Satz mit *ὅτι* paste als Grund nur zu einem Hauptsatze mit *ἄρτι* oder *ἤδη* an betonter Stelle als Näherbestimmung zu *συνίστησιν*. Die zweite unerträgliche Zumuthung von Hofmanns ist die, dass wir glauben sollen trotz der neuen Wendung, die mit *συνίστησιν δέ* begonnen habe, müsse *τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην* als die Liebe, die Gott hat, verstanden werden in gegensätzlicher Beziehung zu *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* v. 5 als der Liebe, die wir zu ihm haben, dass dagegen an einen Gegensatz gegen den viel näherliegenden, nämlich in v. 7 eigends besprochenen Fall der das Leben opfernden Liebe der Menschen unter einander nicht gedacht werden soll. Und doch wie kann man anders, wenn man folgende Worte liest: »kaum stirbt je einer für einen Gerechten — denn es vermisst sich ja für den Guten vielleicht einer zu sterben, es beweist aber die ihm eigenthümliche Liebe u. s. w.;« und nachdem vorhergegangen ist, dass Christus unser Leben zu retten noch für uns als Sünder den Tod über sich genommen, wie kann man anders, als die »ihm eigne Liebe« zu deuten von der ihn auszeichnenden, alle menschlichen Leistungen und Erbietungen an selbstloser Opferfreudigkeit unvergleichlich überragenden im Gegensatze zu unserer dienenden und helfenden Liebe gegen einander, nicht aber zu unserer Liebe zu Christo oder Gott? Aber es konnte von Hofmann nicht gelingen, die von ihm selbst ganz richtig herausgefundenen Verstösse der herkömmlichen Erklärung durch eine neue zu heben, weil er von derselben falschen Voraussetzung ausging, wie die früheren AA., dass nämlich das Subjekt des Satzes *συνίστησιν* unzweifelhaft *ὁ θεός* sei. Dieses gerade ist durchaus zweifelhaft, wenn man die Textüberlieferung ansieht. Zwar nimmt es sich für ein unbefangenes, argloses Gemüth höchst stattlich aus, wenn für *ὁ θεός* angeführt werden Sin., Alex., Cod. Ephr., K. P. D. E. F. G. L, d e f g, vg. syr. u. s. w. Aber zunächst übersehe man nicht, dass diese Zeugen über die Stellung von *ὁ θεός* nach zwei Seiten auseinandergehen, sofern die einen *ὁ θεός* hinter *ἡμᾶς*, die anderen vor *εἰς* haben, wodurch das ohnehin sich leicht einschleichende *ὁ θεός* überhaupt verdächtig wird. Nehmen wir das erstere an, so vervollständigt *εἰς ἡμᾶς* den Begriff der Liebe nach dem Gegenstande und es entsteht der Sinn: »seine eigne Liebe zu uns preist Gott an, empfiehlt Gott, weil, da wir noch Sünder waren, Christus für uns ge-

storben ist.« Dieser Satz ist unbrauchbar und undeutlich. Denn seine eigene Liebe zu uns muss, da nach v. 6 nur von Christo angedeutet ist, dass er Liebe zu uns bewiesen habe, zunächst im Gegensatze zur Liebe Christi gefasst werden. Dann kann man *ὅτι*, das am natürlichsten mit »weil« übersetzt wird, am einfachsten so deuten: weil Christus zu früh gestorben ist, seine Liebe also uns nicht mehr helfen kann, so empfiehlt uns Gott nun seine eigne mächtigere Liebe an. Diesen Sinn wird Niemand anerkennen wollen, man quält also lieber die Worte dahin, dass sie sagen etwa: seine eigne Liebe empfiehlt Gott darin, dass Christus da wir noch Sünder waren, für uns starb. Das hiesse dann: in dem Liebeswerke Christi hat Gott seine eigne Liebe anempfohlen, mit Christi Liebe zeigt sich darin auch die eigne Liebe Gottes. Aber abgesehen davon, dass vom Vorhergehenden her man eine solche betonte Aussage als Gegensatz (*δέ*) nicht erwartet, dass *ὅτι ἔτι* — — *τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν παρέδωκεν* natürlicher und ein *καί* vor *τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην* erwünscht gewesen wäre, konnte nach ihn nicht so fortgefahren werden, wie v. 9 geschieht. Das war nur möglich, wenn dem Schlusse auf die Zukunft ein Satz der Vergangenheit von dieser Form vorherginge: *συνέστησεν δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς* (*τοὺς*) *ἔτι ἁμαρτωλοὺς ὄντας ὁ θεός*. Der Apostel hat also nicht Gottes eigne Liebe im Unterschiede von der Liebe Christi betont, dann muss er sie, wie auch der Zusammenhang mit v. 6. 7 verlangt, im Gegensatze zu menschlicher Liebe gegen uns oder — da davon keine Rede gewesen ist — im Gegensatze zur Leistungsfähigkeit m e n s c h l i c h e r L i e b e in der Selbstaufopferung gemeint haben. Freilich wäre dann besser *ὁ θεός* vor *εἰς ἡμᾶς* gesetzt, damit man nicht auf den Gedanken käme, es würde zweierlei Liebe gegen uns unterschieden. Aber sieht man hierüber hinweg, so ist weder ausgedrückt, dass Gott in Christi Opfer selbst ein Liebesopfer gebracht habe, noch lässt sich das etwa zu denkende, dass Gott seinen Sohn in das Todesgeschick dahingab, mit dem Opfer des Menschen, der sich selbst in den Tod gibt, als das Grössere (*δέ*) vergleichen Denn Niemand kann mehr geben, als er hat, das Grösste ist, dass er sich selbst gibt; sollte dass Gott seinen Sohn für Sünder dahingegeben, ausgezeichnet werden, so musste der Apostel in v. 7. sagen: schwerlich gibt ein Mensch je s e i n e i g e n K i n d in den Tod, um G e r e c h t e zu retten, geschweige denn einen Todfeind oder einen schlechten Menschen; wie viel rühmenswerther die Liebe Gottes, der seinen Sohn für noch sündige und hassenswürdige Menschen dahingab!

Es erhellt zur Genüge, dass die von T i s c h e n d o r f zuletzt angenommene Lesart bei aller Vieldeutigkeit unbrauchbar ist, dass *ὁ θεός* hinter *ἡμᾶς* den Text wie

ein Einschiebsel verwirrt, und es erwächst der Verdacht, dass da der beste Cod., der Vatic., diese Worte gar nicht hat, sie in allen sonst mit ihm gehenden Handschriften oder in ihrem Archetypus erst später und darum am Ende des Satzes eingetragen worden seien, und zwar auf Anlass derjenigen Autoritäten, welche *ὁ θεός* vor *εἰς ἡμᾶς* haben. Diese sind aber zahlreicher und mannichfaltiger, als jene, nämlich, um die wichtigsten zu nennen: D, E, F, G mit ihren lateinischen Versionen, Vulg., Pesch., sodass ihr Text für verbreiteter und älter gelten muss, nicht als der des Vaticanus, aber als der des Sin. Alex. Ephr. K. P. Der letztere ist Flickwerk aus zweien, deren einen der Vatic., deren anderen die zuvor genannten codd. repräsentieren. Man wende nicht ein, dass für den Sinn es einerlei sei, ob man der einen oder der anderen Reihe der Zeugen für *ὁ θεός* folge, gewiss! wenn man die Texte und Handschriften buchstabiert und die einzelnen Sätzchen hüben und drüben mit einander vergleicht. Aber derjenige Text, welcher *ὁ θεός* vor *εἰς ἡμᾶς* hat, gestaltet das syntaktische Verhältnis der folgenden Sätze ganz anders, als der gegenüberstehende und der des Vatic. Von den ihn vertretenden Autoritäten haben die meisten und besten, nämlich D. F. G. mit ihren lateinischen Versionen und zwei alte Handschriften der Vulg. (von den Minuskeln abgesehen) kein *οὖν* in v. 9, sodass bei ihnen dieser Satz nicht als Folgerung erscheint, und F. G. d. und die zweite Hand von D, desgleichen die syrische Uebersetzung dem entsprechend in v. 8 hinter *ὅτι* ein *εἰ*, welches den Rest des Verses zum Vordersatze für das multo magis in v. 9 macht. Offenbar ist in den übrigen Zeugen dieser Linie, da man quoniam (*ὅτι*) cum (*εἰ*) cum adhuc essemus (*ἔτι ὄντων ἡμῶν*) nicht ertrug, da in handschriftlichem *ὅτει εἰ ἔτι* das *εἰ* leicht als Doublette übersehen wurde, das *εἰ* durch Versehen und in Verlegenheit ausgelassen, und der hier ursprüngliche Text war folgender: »es anempfiehlt uns aber Gott seine Liebe, dass, wenn schon, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist, wir um so mehr als nun durch sein Blut Gerechtfertigte durch ihn vor dem Zorne gerettet werden sollen«. Aus diesem Texte ist in den anderen, im Vatic. noch vorliegenden, trotz der Nichtaufnahme von *εἰ* in v. 8 und der Beibehaltung des unmöglichen *οὖν* in v. 9 das Wort *ὁ θεός* eingetragen, durch seine Stellung am Ende noch anzeigend, dass der frühere Text lautete *τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς, ὅτι.* Demnach zeugen Sin. Alex., cod. Ephr. K. P. nicht mehr neben D. F. G. u. s. w. für *ὁ θεός*. wol aber zeugen sie mit Vatic. gegen die letztgenannten für *ὅτι ἔτι* in v. 8 und *οὖν* in v. 9. Der andere Text nun ist im Zusammenhange brauchbarer. Denn nach denselben Zeugen lautete ja v. 6 als Frage, was das bedeuten wolle, dass Christus noch in solcher Zeit zu unserer Heilung

gestorben sei, und darauf antwortet v. 8.9: »es ist ein Beweis für Gottes Liebe zu uns, dafür dass er uns nach solcher anfänglichen schwierigeren Rettung dereinst vollends vor dem Zorngeschicke retten wird.« Das ist dann ein Contrast (*δέ*) zu den v. 7 besprochenen Fällen und diese illustrieren (*γάρ*) die Erwägung, dass Christi Sterben für noch Gottlose doch etwas besonderes bedeuten müsse.

Gleichwol erkenne ich diesen Text nicht an; denn bei ihm erklärt sich nicht, dass in v. 9 passivisch von unserer Rettung geredet und dieselbe geflissentlich durch zweimaliges *αὐτοῦ* auf Christum zurückgeführt wird, während es natürlicher war, Gott als Retter zu bezeichnen und zu sagen: *δικαιωθέντας νῦν σώσει ἡμᾶς*, und ebenso in v. 7 *μόλις δίκαιόν τις αὐτὸς ὑπὲρ αὐτοῦ ἀποθανὼν σώσει*. Es erklärt sich bei demselben ferner nicht, weshalb nicht, ebenso wie in v. 10, die eigne Betheiligung Gottes am Opfer Christi, wenn auch nur durch die Wahl des Ausdruckes *ὁ υἱὸς αὐτοῦ*, schon in v. 6 und in v. 8 zum Ausdrucke gebracht ist. Und endlich erklärt sich die Enstehung von *ὁ θεός* vor *εἰς*, weil man ein Subjekt suchen und erwarten zu müssen meinte, aus einer Verwechselung von ΘϹ mit dem danebenstehenden ЄΙϹ; dann fand man auch aus handschriftlichem *οτει ετει* oder aus lateinischem cum adhuc essemus für *ἔτι ὄντων ἡμῶν* das *εἰ* des Vordersatzes heraus, welchem v. 9 bei Weglassung von *οὖν* hinter *ῷ* als korrekter Nachsatz trotz aller Häufung entsprechen konnte.

Richtig befragt ergibt die Textüberlieferung also folgenden zur Verbesserung reizenden Satz als ursprünglichen Wortlaut: *συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς, ὅτι ἔτι κτλ. πολλῷ οὖν μᾶλλον*. Diesen bezeugt noch heute deutlich, da nach dem Facsimile das *ὁ θεός* bei ihm nicht ans Ende der Zeile zu stehen gekommen wäre, eine Weglassung aus Raumersparung also ausgeschlossen ist, der beste Codex (Vatic.) Für ihn zeugen ferner die *ὁ θεός* an unrichtiger, aber an der bei diesem Texte einzig möglichen Stelle darbietenden Handschriften, welche kein *εἰ* hinter *ἔτι*, wol aber *οὖν* in v. 9 haben. Beide Theile zeugen gegen den anderen Text, welcher in dem Bestreben, ein sonst vermisstes Subject, das dann nur Gott sein konnte, zu finden aus ЄΙϹ das Wort ΘϹ herauslas, und dann hinter *ὅτι* ein *εἰ* unter Tilgung von *οὖν* in v. 9 einschob. Aus diesem Texte kam in die grössere Hälfte der den ursprünglichen Wortlaut behaltenden Autoritäten, bei denen *εἰς ἡμᾶς* zu *ἀγάπην* als Näherbestimmung gezogen war, das hinter (*ημ*) ΑϹ leicht ausgefallen zu denkende *ὁ θεός* (ΘϹ), und so begreift sich die Gesammtheit der Varianten zu dem Texte des Vatic. als ebenso viele erklärende Erweiterungen des ursprünglichen Wortlautes, der in jenem cod. allein aufbewahrt ist.

Derselbe macht auf den ersten Blick grosse Verlegenheit; denn man erwartet ein persönliches Subjekt, der τις des v. 7 kann es nicht sein, obwol er am nächsten liegt und allein von selbst gedacht werden könnte, χριστός kann es nicht sein wollen, da die Nennung desselben im abhängigen Satze ein anderes Subjekt im Hauptsatze an die Hand gibt. Sollte χριστός im Gegensatze (δέ) zu τις Subjekt sein, so musste es συνίστησιν δὲ χριστός heissen. Also blieb nur ὁ θεός übrig, der ja in v. 10 genannt wird. Aber sobald man mit mir erkannt hat, dass ὁ θεός ein Einschiebsel ist, wo es auch in diesem Satze stehen möge, und dass der Apostel auf die Frage v. 6 nun die durch die gegensätzliche Erwägung v. 7 vorbereitete Antwort über die Bedeutung der in v. 6 betonten Coincidenz geben will, wie ja die Rekapitulation von v. 6 in dem Satze mit ὅτι v. 8 und der Gebrauch von συνίστησιν als eines Verbums mit dem Begriffe »ins Licht stellen« aufs deutlichste verspricht, kann kein Zweifel mehr über die Construktion sein, nämlich: der Satz mit ὅτι ist als Aequivalent eines davor stehenden τοῦτο Stellvertreter des Subjektes von συνίστησιν und dieses ist lediglich Prädicat: »die Thatsache, dass, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist, die stellt die ihm im Unterschiede und Gegensatze zu allem, was menschliche Liebe zu leisten vermag, eigenthümliche, seine selbständige, von unserer Beschaffenheit unabhängige selbsteigne Liebe ins Licht.« Und den Zusammenhang mit der Frage in v. 6 und den Bemerkungen in v. 7 können wir nun so ausdrücken: da es bei Menschen nur selten, kaum je trotz etwaiger Bereitwilligkeit Einzelner dazu kommt, dass Einer zum Besten eines Gerechten, also in Liebe zu dem so Beschaffenen stirbt, geschweige denn zum Besten eines Ungerechten, (v. 7) so kann die Thatsache dass Christus für uns, die notorisch nach seinem eignen Wesen und Urtheile noch Ungerechten, in einer Zeit den Tod über sich genommen hat, (v. 8) wo wir noch keine Spur einer Besserung zeigten, wenn man nach ihrem Zwecke fragt, (v. 6) lediglich erklärt werden aus der Absicht, uns dauernd die alle menschliche Analogie überbietende Glut, Stärke und selbständige Entschiedenheit der Liebe Christi vor Augen zu stellen. So erklärt sich das Präsens, denn die Thatsache der Geschichte lehrt und beleuchet, so lange es Augen gibt, die sie betrachten, und Gedanken, die sie erwägen. So erklärt sich v. 9; denn nur von der Intensität und definitiven Entschiedenheit der Liebe Christi ist die Rede gewesen. Sodass der Schluss berechtigt ist: hat diese Liebe unserer Krankheit abgeholfen durch das Opfer der äussersten Selbstverleugnung als wir noch Sünder waren, wie söllte sie uns, die wir als durch sie gerechtfertigte nun gar nicht mehr Gegenstand des Zornes sind,

diesem zum Verderben anheimfallen lassen, wenn er dereinst über die Welt ergeht (vgl. 8,35)? Das Wort ἡ ὀργή bringt den Apostel erst dazu, auf Gott selbst zurückzugehen, von dem die Rede seit v. 6 auf Christum übergesprungen war, und zu zeigen, dass unser Verhältnis zu Gott aus einem durch Gottes Zorn bestimmten eben durch Christi Tod in ein solches des Friedens und der Liebe umgewandelt worden ist, und dass wir nicht sowol Zorn, als vielmehr sichere Rettung zu erwarten haben, weil nach unserer geschehenen Versöhnung dazu kein neues Opfer Christi mehr erforderlich ist, und weil wir zweitens ja nicht mehr Gottes Widersacher (ἐχθροί), sondern nach unserer Versöhnung Angehörige seiner eignen Partei sind, die sich seiner als Helfers ausschliesslich berühmen, sodass Gott mit unserer Rettung nur seine eigene Ehre und sein eigen Werk wahrt. Hat Gott um seines Sohnes willen und auf seinen doch durch Menschenhände bewirkten Tod hin uns aus Feinden wieder zu Freunden in Gnaden angenommen, so wird er dem bei ihm lebenden, von unauslöschlicher Liebe gegen uns nach v. 6—9 erfüllten Sohne seiner Liebe den Wunsch gewähren, uns, die wir wieder sein eigen sind, die wir Gottes jetzt uns durch denselben Mittler rühmen, durch den Gott uns die Versöhnung in der Gestalt der Geistesgabe eingehändigt hat (ἐλάβομεν vgl. 8,15), die wir also die Bedingungen seines Friedens in Glaubenstreue halten und uns des so Gegebenen stolz berühmen, vollends in die Gemeinschaft seines Lebens zu retten. Damit lenkt der Apostel immer sich selbst treu bleibend, mit der ihm eigenthümlichen Feinheit der Gedankenverknüpfung und der schriftstellerischen Kunst zu der die Solidität unserer Hoffnungen in den Trübsalen erhärtenden Aussage v. 5 zurück, dass wir in der Ausgiessung des heiligen Geistes einen Ausbruch des alle bisherigen Schranken zwischen Gott und Menschen durchbrechenden oder überflutenden Liebesaffektes Gottes erfahren haben, welcher uns auf ewig dessen gewiss macht, dass Gottes eigentliches persönliches Wesen die Liebe sei, und dass diese Liebe wie jetzt an unseren Herzen, so dereinst auch an der Welt sich als die die Gestalt der Dinge definitiv bestimmende Macht umwandelnd, rettend, verklärend Genüge thun werde. Diesen unvergleichlich kühnen Satz bringt er dem Verständnisse näher durch die im Folgenden angestellte Aufzeigung der Gewalt der göttlichen Liebe an dem geschichtlich vorliegenden Werke des von Gott ausgegangenen Christus und an der durch die Geistessendung in die Herzen kundbar gewordenen Versöhnungswilligkeit, mit welcher Gott der Absicht seines Sohnes bei seinem Liebesopfer, indem er ihn erweckte (4,24. 25) und ihm den Geist zu senden gab (v. 11), entsprochen hat.

372132
Klostermann
Commentatio quae inscribitur
loco Paulino Rom. V